Libros que ayudan a entender el mundo

Claves Contemporáneas 360º

Manuel Cruz

Hacerse cargo

→ Por una responsabilidad fuerte y unas identidades débiles

Prólogo de Roberto Esposito

gedisa editorial

Libros que ayudan a entender el mundo

Claves Contemporáneas 360º

Manuel Cruz

Hacerse cargo

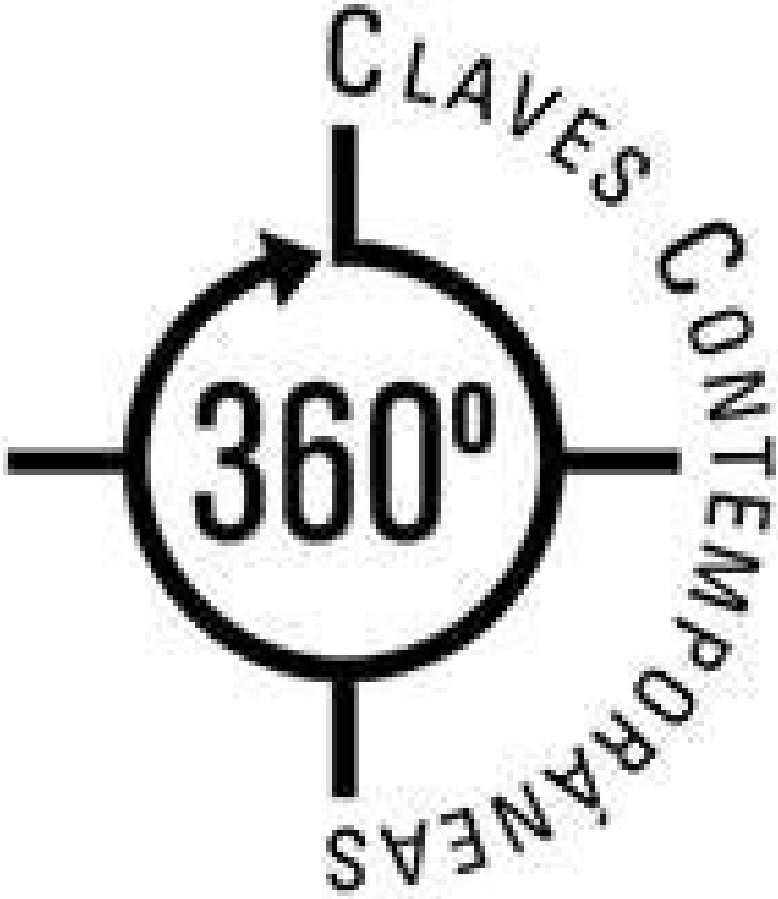
→ Por una responsabilidad fuerte y unas identidades débiles

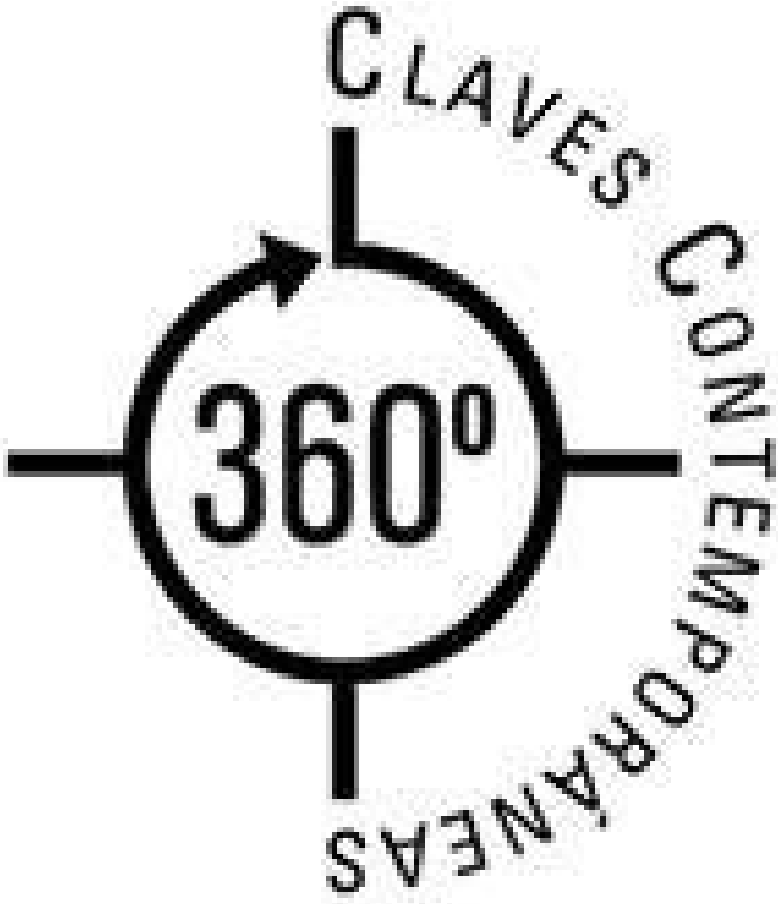
Prólogo de Roberto Esposito

gedisa editorial

Manuel Cruz

HACERSE CARGO





La nueva razón del mundo

Ensayo sobre la sociedad liberal

Christian Laval y Pierre Dardot

Autodeterminación y secesión

Allen Buchanan, David Copp,

George Fletcher y Henry Shue

Nacionalismo: a favor y en contra

Jeff McMahan, Thomas Hurka,

Judith Lichtenberg y Stephen Nathanson

En la frontera

Sujeto y capitalismo

Jorge Alemán

Pensar la mezcla

Un relato intercultural

Yolanda Onghena

Buscando desesperadamente el paraíso

Ziauddin Sardar

¿Tiene porvenir el socialismo?

Mario Bunge y Carlos Gabeta (comps.)

Común

Ensayo sobre la revolución en el siglo XX

Christian Laval y Pierre Dardot

HACERSE CARGO

Por una responsabilidad fuerte y unas identidades débiles

Manuel Cruz

Prólogo de Roberto Esposito

gedisa
editorial

© Manuel Cruz, 2015

© Del prólogo, Roberto Esposito, 2015

Diseño de cubierta: Juan Carlos Venditti

Imagen de cubierta: Adriaan Korteweg, 1914

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Primera edición: noviembre de 2015, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. Tibidabo, 12, 3º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

http://www.gedisa.com

Preimpresión:

Moelmo, S.C.P.

Girona 53, principal – 08009 Barcelona

ISBN: 978-84-9784-977-7

El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-30644 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Prólogo de Roberto Esposito

Visto lo visto (Reflexiones preliminares)

I. Un marco en el que situar la cuestión

II. El problema que nos concierne: responsabilidad e identidad

III. Hacia una responsabilidad inocente

IV. Nostalgia del horizonte

V. La ocasión para una identidad diferente (A vueltas con la tolerancia)

Epílogo. Meditación del insomne

Prólogo

No hacen faltas muchas presentaciones para el prestigioso filósofo Manuel Cruz, pues es sobradamente conocido entre el público español. Baste con decir que muchos de sus últimos libros —de Adiós historia, adiós a Una comunidad ensimismada— han abierto un debate que supera las fronteras de los países de habla hispana. Las razones de su éxito residen tanto en la riqueza como en la articulación de una propuesta filosófica que se mueve en distintos ámbitos, desde la filosofía de la historia pasando por la filosofía moral y política, con una singular capacidad de plantear cuestiones que hoy en día resultan ser cada vez más cruciales. En las páginas que siguen a continuación (que reúnen algunos capítulos ya publicados e incluyen partes inéditas) se muestra tal disposición, una disposición muy próxima a lo que Foucault definió como «ontología de la actualidad». Por medio de esta fórmula, que bien se adapta al trabajo filosófico de Cruz, Foucault se refería a una atención al presente que no fuese aplastada en su superficie si no que fuese capaz de ejercer una profunda mirada crítica sobre la actualidad, sobre sus posibilidades, sus límites, sus recursos y sus riesgos. En esta operación, descriptiva y normativa a la vez, Cruz relaciona con la máxima eficacia eventos y conceptos, referencias a la historia del pensamiento y sugerencias contemporáneas, utilizando los instrumentos del lenguaje filosófico pero también de la antropología. Cruz desemboca así en una libre reflexión que le conduce hasta la médula de nuestro tiempo y de sus contradicciones.

La categoría a través de la cual el autor cuestiona el mundo contemporáneo es la de la responsabilidad. En la introducción, escrita especialmente para esta nueva edición, Cruz apela a las oscilaciones culturales que, en función de las diferentes situaciones, redimensionan las categorías sobre las cuales se concentraba anteriormente la atención, y las sustituye con otras. Sin embargo, diría que el tema de la responsabilidad no corre el riesgo de perder su propia relevancia en un mundo que se está volviendo cada vez más problemático, debido a la creciente capacidad que tenemos los

los seres humanos de alternar las dinámicas, históricas y naturales, con los instrumentos de una técnica cada día más potente. Indudablemente, la cuestión de la responsabilidad está lejos de agotar el arco de problemas expuestos en este libro. Ésta se debe entender más bien como el baricentro alrededor del cual convergen, y se articulan, otros conceptos y problemas como el de la libertad, la tolerancia o la igualdad, puestos, por así decirlo, a prueba de la responsabilidad.

Las cuestiones que se deshojan frente al lector son muchas y todas de gran relieve, como por ejemplo la difícil relación entre la igualdad y la diferencia; la compleja relación entre el individuo y la comunidad o la complicada tensión entre lo posible y lo necesario. Sin embargo, el elemento que más llama la atención en el desarrollo del ensayo es la capacidad del autor para para mantener una dialéctica constante entre polos opuestos sin acudir a unas respuestas preconcebidas o tomas de partido preestablecidas. Después de presentar las cuestiones más candentes, Cruz las analiza cada una en su especificidad, presentando las diferentes opciones que estas mismas engendran, sin incurrir en prejuicios. Esto se debe a que los problemas a los que se refieren los términos del discurso no siempre tienen una solución, por lo tanto sólo es posible profundizar en ellos o analizarlos según una nueva perspectiva que permita ver otros aspectos). Por ejemplo, tanto los puntos de contacto como el choque entre el universalismo y el relativismo multicultural no admiten hoy en día una toma de posición univoca, sino que obligan el filósofo a realizar un paciente trabajo de evaluación de situaciones especificas. Es evidente que, más allá de un cierto límite, una defensa correctamente formulada de las diferencias conduce a definir su esencia de la misma manera que lo hace la reivindicación de las identidades. Por la misma razón, asumir el principio de la tolerancia más allá de un determinado límite conduce a la ventaja del más fuerte y no del más débil. ¿Cómo es posible conjugar entonces principios aparentemente opuestos como el de la igualdad y de la libertad? La solución, si es que existe, nunca se debe buscar en los extremos, pero tampoco en una débil mediación entre las instancias contrapuestas. Si acaso reside en la capacidad de poner estas últimas en tensión entre ellas respetando toda su radicalidad. Un ejemplo es buscar la igualdad no tanto en la homogeneidad, sino más bien en la misma diferencia

que nos une los unos a los otros. La noción de responsabilidad, en el centro del interés de Cruz desde hace tiempo, expresa al máximo grado esta complejidad y esta tensión interna. Si quisiéramos trazar una genealogía de la palabra deberíamos remontar a su relación etimológica con el termino latino spondeo y con el griego spendo, entendido como el sacrificio a Dios a sigilo de un vínculo solemne. La misma raíz resuena en el verbo sposare y, con un significado totalmente secularizado, en el vocablo sponsor. Respecto de aquel origen lejano, el uso jurídico del término resulta bastante reciente. El término apareció primero en Inglaterra durante el siglo XVIII y se utilizó posteriormente en el Código Napoleónico para referirse a la obligación que tiene una persona de responder delante de la ley por su comportamiento. Desde entonces, se distingue una responsabilidad civil relativa a los daños producidos y a su indemnización, y una responsabilidad penal relativa a las violaciones de la ley y a la pena que puede seguir. Mientras que la primera se refiere exclusivamente a la objetividad de los hechos ocurridos, la segunda tiene en cuenta las intenciones subjetivas del actor, es decir, de la intencionalidad o de la involuntariedad de su acción. En este sentido, una persona puede ser responsable de algo sin ser culpable de ello, pero puede ser también subjetivamente culpable de algo sin ser objetivamente responsable de ello.

En este sentido, destaca la posición de John Locke —el primero en relacionar la categoría de la responsabilidad con la de la identidad personal, según la conexión presente en el subtítulo del libro de Cruz—. En el Ensayo sobre el intelecto humano, Locke defiende la teoría de que un sujeto puede atribuirse el título de persona si puede demostrar, a sí mismo y a los demás, que es el autor de sus propios pensamientos, así como de sus propias acciones presentes y pasadas. De aquí la relevancia de la memoria —sólo a través de ésta el hombre mayor puede sostener que es la misma persona que el joven que ha sido, y por lo tanto autoidentificarse. De esta manera, un juez, o incluso el tribunal de su conciencia, podrán asignarle las acciones, imputándole la responsabilidad. El significado moderno de la responsabilidad nace precisamente de la unión semántica entre los verbos to attribute y to impute, ambos son posibles traducciones del verbo griego kategorein. Este pasaje conceptual es decisivo para la emancipación del concepto de responsabilidad de su fuente sacra.

A partir de aquel momento el sujeto no necesitará una legitimación transcendente. Será al mismo tiempo imputado y juez de sus propias acciones —sujeto y objeto de justicia, «justificable y justiciable»—. Todo aquello que se había imputado hasta entonces al azar o, según la concepción cristina, al pecado original, termina así en la esfera secular de las decisiones humanas.

Sin embargo, a pesar de que el origen teológico quede lejos y eludido del significado moderno de responsabilidad, no se puede afirmar que haya sido completamente ocultada, tal y como demuestra la conexión simbólica que sigue conectando la responsabilidad a la culpabilidad también después de la secularización. De todos modos, es importante no confundir la secularización con la laicización. Mientras que la primera implica una eliminación del núcleo sagrado original, la segunda hace alusión a una derivación hacia un significado diferente pero que no cancela del todo el primordial, pues conserva más de una resonancia. Para confirmar todo esto se puede asumir el carácter inconcluso del proceso de individualización de la responsabilidad, sobre el que se detiene también Cruz. Bajo el perfil estrictamente jurídico no existe una responsabilidad colectiva —pues siempre es sólo individual. Los colectivos —como los partidos políticos o las organizaciones sindicales— pueden pagar como mucho por los daños causados pero no pueden sufrir una pena que, como tal, afecta solamente al individuo juzgado culpable.

Sin embargo, todo eso no resuelve las problemáticas inherentes a la cuestión por la relación, aunque sea solo simbólica, que mantiene unidas la responsabilidad y la culpabilidad dentro del mismo horizonte. El caso del nazismo es típico de esta problemática. Por un lado, es verdad que un país entero como Alemania no habría podido ser procesado —como, por el contrario, lo fueron los jefes nazis en Núremberg—. Es también verdad que la responsabilidad penal del genocidio recayó finalmente sobre los que lo proyectaron, organizaron y ejecutaron. Por el otro, ha sido necesario un largo período de tiempo antes de que Alemania, entendida como una entidad colectiva, pudiera liberarse de un sentimiento de culpabilidad asociado al de responsabilidad. También aquellos que participaron directamente en las atrocidades nazis quedaron implicados en los acontecimientos, hasta tal punto que, una vez

terminada la guerra, Karl Jaspers pudo hablar de «culpabilidad metafísica», aludiendo a la mera pertenencia al pueblo alemán e incluso al hecho de haber sobrevivido en un momento en el que se quitó el derecho de existir a la vida misma.

De todos modos, un concepto como el de responsabilidad siempre se queda expuesto a una serie de antinomias implícitamente asociadas a su propio estatuto. Destacados escritores y filósofos se han referido notoriamente a ellas: de Kafka a Camus, pasando por Adorno o Lévinas. En un texto sobre la responsabilidad del escritor, redactado poco antes de que estallase la guerra, Elias Canetti afirma, de manera evidentemente paradójica, que el compromiso de un verdadero escritor sería el de evitar la guerra y enfrentarse a la muerte para sí mismo y para a los demás. A pesar de que se trata de un deber evidentemente imposible, esto no le sitúa fuera del horizonte de la responsabilidad, dado que para Derrida el imposible es su espacio privilegiado, en el sentido de que el ser humano se encuentra a menudo frente a la obligación de dar respuestas a exigencias, tal vez contradictorias, todas igualmente legítimas, pero incompatibles entre ellas. En todo caso, como recuerda Cruz también, Weber ya afirmó en su momento que para llegar a lo posible es necesario mirar al imposible, casi a apelar al carácter de por si antinómico del «hacerse cargo». El conflicto entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad es para Weber expresión de tal insuperable antinomia. Para el filósofo, el verdadero político es aquel individuo que logra conciliar ambas éticas, pero considera que solamente un héroe —ser del que hoy en día apenas quedan rasgos— podría conseguirlo).

La dificultad de resolver estas aporías, que parecen arraigarse en el corazón mismo de la responsabilidad, se atienen a la creciente desproporción entre la posibilidad de intervención en los procesos históricos a la vez que en los naturales —por lo menos en lo que concierne la naturaleza humana— y la dificultad de hacerlo en un contexto global marcado por unos contrastes irreductibles, como aquellos relativos a los choques interétnicos, el desarrollo desigual de las poblaciones o los desequilibrios ambientales.

Hans Jonas es probablemente quien mejor ha abierto el horizonte de estas problemáticas al extender la cuestión de la responsabilidad

a todos los seres vivientes —incluyendo a los no humanos y a las generaciones del porvenir—. La que según Max Weber, o Hannah Arendt, era la responsabilidad del político concierne a problemas que exceden largamente su ámbito y su lenguaje porque, junto con el cuerpo del ser humano, interesan al mundo en su complejidad. Es el pasaje que algunos filósofos quisieron definir con la categoría de biopolítica, entendiendo con este término el ingreso, cada vez más inmediato, de la vida biológica en los objetivos del poder. Sin extendernos cuanto quizás deberíamos en las novedades que tal proceso engendra, baste con mencionar por un lado las cuestiones ecológicas y por el otro las nuevas biotecnologías. A partir del momento en que entran en juego el nacimiento y la muerte, la salud y el desarrollo, tanto de los individuos como de poblaciones enteras, la misma categoría de responsabilidad parece estallar bajo la presión de problemas indecidibles. Tiene razón Cruz cuando concluye que detrás de una amenaza de desresponsabilización general y de ampliación de los ámbitos en los que los hombres están llamados a intervenir de forma responsable, la responsabilidad no se mesura tanto en criterios generales abstractos cuanto en la capacidad de crear sentido en un panorama donde el futuro está llamando a la puerta del presente.

ROBERTO ESPOSITO

Visto lo visto (Reflexiones preliminares)

Los editores (gente que se supone que entiende del asunto) suelen afirmar que los libros sobre Internet y las nuevas tecnologías de la comunicación caducan a gran velocidad. Deben tenerlo comprobado, desde el momento en el que con tanta seguridad se pronuncian. En todo caso, esa acelerada caducidad de una temática particular probablemente constituya una ilustrativa metáfora de algo que ocurre también en materia de pensamiento en general, donde las ideas con frecuencia parecen sufrir un proceso de desgaste de parecido signo al de cualquier otro producto o mercancía. Pensemos, por ejemplo, en el desinterés actual hacia una categoría como la de tolerancia, central en cambio en los debates de los años noventa (y a la que nosotros mismos prestamos atención en aquel momento),[1] o como la de utopía. El caso es que, sin que se termine de conocer muy bien la razón, nos encontramos hoy en día con que acaban siendo legión los que repiten la misma frase: «no surgen nuevas ideas».

A este convencimiento (sin justificar) parece subyacerle una intuición o creencia apenas verbalizada, la de que la realidad va mucho más deprisa que nuestro pensamiento, de tal manera que lo que va ocurriendo es tan inédito e imprevisible que no hay forma humana de aprehender con los instrumentos del espíritu disponibles la vertiginosa irrupción de novedades. Probablemente esta generalizada actitud se encuentre muy lejos de ser obvia. Analizada con un poco de atención, se comprueba que viene apoyada en una concepción de lo nuevo extremadamente ligera e insustancial. Porque una cosa es que al ignorante todo lo que le viene de nuevas le parezca nuevo, y otra que ello merezca realmente dicha calificación. Pensemos en cualquiera de los acontecimientos y situaciones que en los últimos tiempos los medios de comunicación se iban apresurando, a medida que tenían lugar, en calificar como auténticos puntos de inflexión que nos colocaban en un escenario histórico que nada tenía que ver con todo lo precedente.

¿Efectivamente era así o cuando entramos a analizar el contenido

de tales acontecimientos y situaciones resulta que lo que ocurre y las categorías con las que lo pensamos siguen siendo en buena medida las que veníamos utilizando hasta ahora (revolución, soberanía, identidad, violencia, representación...)? No se pretende en modo alguno, claro está, refugiarse en el tópico cobijo del «no hay nada nuevo bajo el sol», tan confortable y cálido como paralizante e inane. Se trata más bien de llamar la atención sobre el peligro que supondría para nuestra capacidad de ir dando cuenta de lo que nos pasa ceder a la tentación de precipitarnos a declarar obsoleto —sin crítica ni argumentación: por el mero hecho de haber sido propuestos en una etapa anterior— el instrumental argumentativo y categorial que tan buenos resultados de inteligibilidad nos proporcionó.

Nuestro voto de confianza en lo ya pensado tiene un fundamento in re (lo que en modo alguno puede confundirse con un cheque en blanco). La afirmación de la complejidad de lo real, en apariencia tan abstracta y casi metafísica, muestra su concreta determinación al hablar de estos asuntos. ¿Es nuestro mundo igual al del momento en el que apareció la primera edición de este libro, hace algo más de tres lustros, de modo que conserve sentido continuar reivindicando las categorías que entonces se manejaban? Responder sí o no, sin más, equivaldría a manejar una concepción ontológicamente simple de lo real. Lo único que puede responder quien asuma de manera consecuente el principio de la complejidad de lo existente (en conjunto y en cualquiera de sus parcelas, por cierto) es que habrá que examinar qué aspectos permanecen, qué otros han caducado por completo y qué terceros, en fin, han sufrido profundas transformaciones. Sin olvidar una dimensión fundamental, que es la del marco mayor interpretativo (eso que en algunos momentos del pasado dio en denominarse visión del mundo) en el que los tres tipos de aspectos mencionados se incluyen y que solo puede ser adecuadamente comprendido atendiendo a su profundidad histórica.

En todo caso, lo que sin el menor género de duda se puede afirmar es que ninguna transformación, por radical que pueda parecernos a primera vista, consigue hacer por completo tabla rasa de lo precedente o, si se prefiere decir de otra forma, es siempre únicamente de grado (de grado más alto cuanto más radical sea,

pero de grado al fin). En el bien entendido de que el elemento de continuidad que esta frase pueda contener en ningún caso debe interpretarse en clave conservadora o negativa. No siempre la mejor versión de algo es la primera. Pero lo que es seguro es que si no conocemos bien ésta nunca estaremos en condiciones de juzgar si las que han venido después han mejorado o no lo que ya hubo.

Tal vez una anécdota personal sirva para dejar más claro lo que estoy pretendiendo señalar. No vi por vez primera la película Solo ante el peligro de niño, sino ya mayor, con veintitantos. Cuando llevaba un rato empezada, pensé que la memoria me había jugado una mala pasada y que la había visto en algún momento remoto de mi infancia. Hasta que entendí el origen de mi confusión. Es tal la cantidad de películas posteriores que se han inspirado en ella, que el espectador de sus mil imitaciones no puede evitar la sensación del dejà vu. Un amigo me comentaba que lo mismo le sucedió la primera vez que asistió a una representación de El mercader de Venecia, copiada por Hollywood en mil películas de abogados.

Recuperemos ya el motivo inicial de la presente reflexión. Probablemente se puedan afirmar respecto de las ideas cosas parecidas a las que acabamos de señalar respecto a dos narraciones clásicas (una cinematográfica y otra teatral), y lo que ocurra con las más importantes de aquellas es que resuenan, reverberan o, simplemente, se repiten en textos y voces posteriores que desconocen hasta tal punto el origen de las mismas que en ocasiones incluso se atreven a denominarlas con otras palabras (un par de ejemplos que sólo podemos dejar apuntados pero que pueden resultar de utilidad para ilustrar esta ignorancia que todo lo confunde: el de quienes afirman que el nombre actual del viejo valor revolucionario de la fraternidad es el de solidaridad, o el de quienes creen que la ejemplaridad convierte en superflua la rendición de cuentas). Vayamos con cuidado, pues, no vaya ser que lo que celebramos como nuevo —en cualquier ámbito, por cierto— esté informando más de nuestra ignorancia que de lo que estamos celebrando.

1. El problema de dilucidar quiénes somos

En efecto, de algunas de las categorías y discursos que mayor fortuna parecen haber alcanzado en los últimos tiempos bien podríamos decir que se han constituido en auténticos obstáculos epistemológicos para la inteligibilidad de lo que nos está pasando. Tal es el caso de todos esos planteamientos que quizá podrían ser subsumidos bajo el rubro, más o menos académico, de comunitarismo pero que, desde el punto de vista del debate político, también podrían englobarse bajo la etiqueta de populismo (en lo que tiene de «ficción de comunidad»). Probablemente no sea este el momento de detenernos a analizar con detalle el contenido de este último ismo. Bastará con señalar ahora que su condición de «significante vacío» (remitimos a los análisis de Ernesto Laclau al respecto),[2] permite su utilización en muy variados contextos teórico-políticos,[3] incluidos algunos que parecen alejados en principio de los planteamientos populistas. Pienso, en el concreto contexto del debate territorial español, en el que el discurso nacionalista-soberanista tiende a hacer uso de uno instrumental categorial que se deja interpretar en la clave comunitarista-populista señalada.

1.1. Si, para fijar el terreno terminológico en el que se debe plantear el asunto, conviniera explicitar un contenido de la noción de nacionalismo que pudiera ser aceptable por todos, tal vez resultaría de una inicial utilidad señalar las acepciones de la misma que aparecen en el Diccionario de la RAE:

1. m. Apego de los naturales de una nación a ella y a cuanto le pertenece.

2. m. Ideología que atribuye entidad propia y diferenciada a un

territorio y a sus ciudadanos, y en la que se fundan aspiraciones políticas muy diversas.

3. m. Aspiración o tendencia de un pueblo o raza a tener una cierta independencia en sus órganos rectores.

¿Qué es, en primera instancia, lo más específico del discurso nacionalista? El hecho de que insiste en la existencia de una comunidad nacional, amasada por elementos variables (en unos casos, la lengua; en otros, la religión; en terceros, aspectos supuestamente étnicos, etc.) y cohesionada por estrechos e intensos sentimientos de pertenencia. Definido así —si es que sirve la definición—, lo primero que se hace evidente es que, como han acreditados reiteradamente los especialistas en este asunto, hay nacionalismos de diversos tipos. No tiene el mismo carácter el nacionalismo europeo del siglo XIX, que legitima el surgimiento de Estados-nación de impronta fuertemente liberal y democrática que pretenden romper con los restos de estructuras sociales y políticas feudales, que el nacionalismo alentado en países latinoamericanos por las burguesías criollas para independizarse de la metrópoli española, que, en fin, el nacionalismo, fuertemente antiimperialista, que surge en esos mismos países durante el siglo XX. Incluso, para no descuidar ningún elemento de la complejidad, habría que añadir que un mismo nacionalismo puede variar su tonalidad política en diversas etapas de la historia (en el caso de España, durante el franquismo y en la actualidad).

En todo caso, si a alguien le llamara la atención el presunto auge del nacionalismo en tiempos de globalización, tal vez habría que decir que esa circunstancia, lejos de provocar sorpresa, es precisamente la que explica tal auge. Sería, en efecto, la sensación de vértigo, de desamparo, de pérdida de cobijo que representaban las viejas comunidades fuertemente trabadas por vínculos ancestrales de todo tipo, la que explicaría el intento imaginario de reconstruir la vieja comunidad perdida.

¿Significa esto que quedamos abocados a un antagonismo entre cosmopolitismo y nacionalismo, que vendría a constituir una variante del antagonismo entre universalismo y particularismo?

Tiendo a pensar que es una disyuntiva mal planteada, que contrapone elementos de diferente naturaleza. Uno se puede sentir miembro de una comunidad, pero no de cualquier manera (o, tal vez mejor, no a cualquier cosa se le puede denominar comunidad). Así, uno se sabe ciudadano del mundo, pero no se siente ciudadano del mundo.[4] ¿Significa eso que, como suelen repetir los nacionalistas, no existen los no nacionalistas, sino que todo el mundo es nacionalista de alguna nación, sólo que desigualmente consciente?

A mí esta tesis siempre me ha parecido chocante y peligrosa (para quienes la defienden). Chocante porque coloca a quien la formula en un lugar de superioridad paternalista, diciéndole a quien niega ser nacionalista de ningún tipo: «tú no lo sabes, pero yo sí sé que lo eres en lo más íntimo de tu corazoncito» (¿tiene rayos X del alma el que afirma tal cosa?). Y peligrosa porque si todo el mundo es nacionalista, y el nacionalismo es definido por un sentimiento de pertenencia, entonces la conclusión parece clara: un nacionalista catalán o vasco y un nacionalista español resultan perfectamente intercambiables en su nacionalismo (encárguese el propio lector de poner los nombres y rostros a lo que estamos diciendo y constatará de inmediato lo chocante de la afirmación). Porque, ¿por dónde pasa, para un nacionalista, la diferencia entre ambos? ¿Cómo asignar diferente valor político a un mismo sentimiento (en este caso, de pertenencia)?

He aquí el principal peligro que acecha a los nacionalismos (obviamente, de cualquier tipo): vaciar de racionalidad el debate político, fiándolo todo a la intensidad del sentimiento. Pero esto no es exportable a cualquier ideología. La izquierda, tradicionalmente, no ha sido nacionalista (ni lo ha fiado todo a la carta de la emotividad, pero eso queda para el siguiente epígrafe). Y ello por un doble motivo: en primer lugar porque tenía una perspectiva de clase. Para ella lo importante no era la comunidad nacional, sino determinados sectores de la misma (los sectores populares, para simplificar). De lo que se desprendía el segundo rasgo: el internacionalismo (emblemáticamente expresado en la consigna histórica «proletarios de todos los países del mundo, ¡uníos!»).

Como este rodeo por el nacionalismo sólo tiene como fin ilustrar

una de las derivas más características del pensamiento actual respecto a determinados asuntos, no nos detendremos en una cuestión, de carácter táctico, que sin duda ha tenido su influencia en el auge de determinados planteamientos. En efecto, merecería una consideración aparte, en la que no tiene caso detenerse aquí, el hecho de que la izquierda en determinadas comunidades autónomas en España se haya sumado al discurso nacionalista. De cualquier forma, a la vista de lo que le ha costado recuperar el poder, acaso debería reflexionar acerca de aquella apuesta estratégica, que la ha tenido —y la sigue teniendo— dependiente de la iniciativa política nacionalista.

1.2. Regresemos a lo que aquí importa. Lo más grave de la apelación a la sentimentalidad es que hurta el debate político, cortocircuitado (o, peor aún, bloqueado) en cuanto alguien declara que las sagradas esencias de la patria están en peligro. Sin embargo, a pesar de la rotundidad de las afirmaciones anteriores, conviene no apresurarse a la hora de descalificar algunos de los conceptos en los que se basan los convencimientos anteriores, en particular el concepto de identidad. Está en la mente de todos el aprovechamiento, por no decir manipulación, que los nacionalismos de todo tipo han hecho del concepto —sobre todo en su variante de identidad nacional— como instrumento para homogeneizar artificial y tendenciosamente las conciencias de la ciudadanía, apelando a la sentimentalidad. Pero resultaría engañoso reducir la identidad a esta única función.

Planteada la cosa de una manera algo apresurada y sintética, cabría distinguir entre dos tipos de elementos identitarios, que merecen una diferente valoración. Unos tienen que ver con la mínima cohesión social necesaria en cualquier país. Tal vez por medio de ejemplos quede algo más claro lo que se pretende señalar. Argentina es un país con elementos nacionalistas fuertemente identitarios por motivos que resultan fáciles de comprender. A principios del siglo pasado, cuando se producen unas oleadas migratorias masivas procedentes sobre todo de lugares muy diversos de Europa, las clases dirigentes creen percibir que, o se argentiniza a toda esa ingente cantidad de inmigrantes, o el país

corre el peligro de desestructurarse severamente. El gran impulso dado a la educación pública, cuyo prestigio se mantuvo hasta hace pocos años, debe entenderse en este marco explicativo.

Otro ejemplo en cierto sentido en la misma línea, sería el de los Estados Unidos durante el mandato de Bill Clinton. Algún asesor del presidente detectó que la proliferación de historias particulares (de las mujeres, de los afroamericanos, de los indios americanos, de los gays y lesbianas...) proporcionaba a estos sectores una fuerte identidad y a sus miembros un intenso sentido de pertenencia al grupo, pero también observó que ello redundaba en perjuicio de la identidad norteamericana en cuanto tal, y de esta supuesta constatación surgió la iniciativa del gobierno federal de potenciar la enseñanza de la historia de la nación americana en los niveles educativos básicos.

Un segundo supuesto, por completo distinto, lo constituye el empleo de lo identitario para causas u objetivos políticos particulares (por más que legítimos). Apelar, pongamos por caso, al sentiment es un recurso que nunca han dejado de utilizar los soberanistas catalanes, es de suponer que por su comodidad y enorme eficacia. En efecto, los que comparten el sentimiento en cuestión no precisan el menor razonamiento de refuerzo y se suman automáticamente a lo sentido por sus iguales, en tanto que quienes no comparten el referido sentimiento se encuentran con interlocutores que no aportan argumento alguno sobre el que debatir.

Pues bien, yo creo que a este segundo uso de los elementos identitarios hay que contraponerle, en lo fundamental, argumentos racionales. Pero entiéndaseme bien: no porque quiera recaer en una contraposición, tan tópica como estéril, entre razón y sentimientos, o porque vaya a defender un cosmopolitismo abstracto, tan impecable en el plano del discurso como escasamente realista (decíamos poco antes que uno se sabe ciudadano del mundo pero no se siente ciudadano del mundo), sino precisamente porque creo que hay que encontrar la correcta articulación entre ambas instancias.[5] Por más respetuosos que seamos con los sentimientos, tanto ajenos como propios, hay que reconocer que nada garantiza el acierto de los mismos.

Así, si pensamos en uno de los que más relevancia política ha

alcanzado en Cataluña desde hace un tiempo, es indudable que muchos catalanes se sienten profundamente agraviados por el supuesto expolio fiscal que sus gobernantes autonómicos no cesaban de repetirle que existía por parte de España. Pero ahora resulta que sabemos que, en todo caso, no es Cataluña la comunidad peor tratada fiscalmente. Lo lógico sería entonces en cualquier persona razonable —hooligans y fanáticos al margen, claro está— reconsiderar dicho sentimiento, una vez confirmado que se basaba en un error (por cierto, inducido por quienes pusieron en circulación el eslógan «España nos roba», todos los cuales en este momento parecen desaparecidos, sin que ninguno reivindique no ya la paternidad sino ni tan siquiera el empleo de tan reiterada frase).

No creo que este planteamiento le resulte muy difícil de admitir a cualquier persona que se sienta, valga la paradoja, cargada de razón por sus sentimientos, esto es, que considere que del hecho de que un determinado sentir esté muy generalizado entre la ciudadanía[6] se sigue la necesidad de que las autoridades proporcionen una respuesta que dé satisfacción al sentir o, en su defecto, lo alivie. Bastará con que esa misma persona haga el pequeño esfuerzo de pensar en esta otra situación, por lo demás nada imaginaria: ¿aceptarían el argumento inverso, esto es, que algo hay que hacer cuando tantos españoles comparten el sentimiento de irritación ante unos catalanes a los que consideran unos aprovechados de tomo y lomo, siempre chantajeando al gobierno central de turno e insaciables en sus reivindicaciones?

Doy por descontado que no, y que descalificarían la irritación de esos otros con el argumento de que se basa en el engaño y la manipulación. Les alabo el gusto, pero me atrevo a sugerirles que se apliquen el cuento, dejen de considerar el propio sentimiento como la instancia última indiscutible sobre la que se puede fundar una propuesta política y se planteen por un momento en qué medida el propio sentir se encontraba justificado por los hechos.[7] De no hacerlo, tendremos derecho a sospechar acerca del carácter ideológico de tales registros, presuntamente espontáneos. Porque si aceptamos, de acuerdo con la definición propuesta por Eagleton,[8] que las ideologías son patrones de creencias y de prácticas que persiguen que determinadas actitudes y disposiciones, social y políticamente inducidas, aparezcan como «naturales» e inevitables,

los mencionados sentimientos constituirían un caso claro de construcción ideológica cuya principal eficacia derivaría precisamente de no aparecer como tal construcción sino como poco menos que como una evidencia incontrovertible (¿qué habría, en efecto, más obvio que irritarse ante lo que viene presentado como una flagrante injusticia?).

Todo lo anterior podría parecer que constituye una mera discusión académica (variante epistemología política) si no fuera porque no faltan quienes están dispuestos a extraer de una determinada manera de entender la identidad conclusiones políticas específicas. Tal es el caso de todos aquellos que, a partir de haber elaborado el dibujo imaginario del propio grupo en términos de minoría oprimida, proceden a continuación a exigir los mismos derechos que en otros lugares se les conceden a los grupos que efectivamente lo son. El problema que este enfoque plantea es el de que si los catalanes constituyen una minoría oprimida, como suelen repetir algunos lectores locales del filósofo político canadiense Will Kimlicka,[9] para luego poner en línea sus reivindicaciones con las de pueblos indígenas, afroamericanos, gitanos, judíos y minorías étnicas varias, junto con mujeres, gays, lesbianas y transexuales (alineamiento que a algunos nos parece ciertamente pintoresco, por no decir disparatado), entonces lo que se sigue es que los catalanes discrepantes con el soberanismo hegemónico en algún aspecto (por ejemplo, los castellanoparlantes que discrepan de las políticas lingüísticas de la Generalitat) también constituyen un grupo minoritario respecto a éste, y deberían merecer idéntico respeto y reconocimiento en tanto que minoría dentro de la minoría.

El reconocimiento, en efecto, parece ser la piedra filosofal que algunos parecen haber descubierto como argumento legitimador de lo que de otro modo resultaría de casi imposible justificación. Amparándose en la autoridad de pensadores y pensadoras que han utilizado la categoría para otros propósito —¡ay, si Nancy Fraser supiera lo que están haciendo con sus ideas!—[10] reclaman el derecho al reconocimiento... de la identidad previamente fabulada a voluntad, cuando no a capricho. La secuencia queda así completada: uno es realmente aquello que imagina (puesto que se supone que cada cual es lo que siente, sin que resulte aceptable que la realidad pueda arruinar una buena fabulación) y a continuación reclama el

reconocimiento de lo imaginado. El regreso a la tribu disfrazado de postmodernidad: puro pensamiento mágico con el sentimiento configurando la realidad e incluso, más allá, fundando derecho.

En todo caso, no deja de ser llamativa la prisa que se han dado quienes fugazmente alardearon de estar más allá de la sentimentalidad nacionalista en regresar al confortable calor de las identidades, apenas maquilladas con un ligero toque de color multiculti en las mejillas. Nunca debimos salir de ahí, parecen decirse para sus adentros. Y no les falta razón: fuera, en la plaza pública en la que se contrastan argumentos y propuestas, hay que someterse al implacable escrutinio de la racionalidad y la inteligencia. En definitiva, ahí hace mucho frío y, claro, como en casa, al abrigo de los nuestros, en ningún sitio.

1.3. En todo caso, se observará que a lo largo de lo precedente no se ha procedido a una descalificación completa de lo identitario. Al contrario, me he intentado limitar a señalar lo que consideramos un uso sesgado, unilateral y, en esa misma medida, tendencioso, por deformante, de los elementos identitarios. El sentido de tanta prudencia debería estar claro: a mi juicio, resulta poco menos que inevitable que dichos elementos tengan presencia en el debate político y social. La cuestión no es que existan o no (que no hay modo de evitar que existan, y tampoco sería deseable que así fuera) sino qué hacemos con ellos, qué tratamiento e importancia les concedemos.

Aunque quizá, llegados a estas alturas, muchos lectores estén echando a faltar que proporcione una definición, aunque sea muy provisional, de aquello de lo que estamos hablando (y que es lo que, a fin de cuentas, importa ahora plantear), o sea, la identidad colectiva. Vaya por delante que, a mi juicio, no existe tal tipo de identidad (una de cuyas variantes vendría a ser la identidad nacional) si por tal entendemos una identidad ubicada en los cielos platónicos, distinta y al margen de la identidad personal de los individuos. Entiendo que la llamada identidad colectiva no es en el fondo otra cosa que una dimensión de la identidad individual, la que hace referencia al sentido de pertenencia a una comunidad que posee cada persona. Desde esta perspectiva, los rasgos de dicha

identidad colectiva estarán directamente relacionados con los de la comunidad a la que pertenece.

En una sociedad abierta, plural, laica, heterogénea, diversa y mestiza resulta impensable pensar que los individuos se relacionen de una misma manera (esto es, que compartan una sola y misma identidad) con una realidad tan compleja.[11] Por el contrario, en una sociedad fuertemente empastada por unas creencias religiosa compartidas por todos, o que ha hecho de la lengua su bandera emotiva unificadora, esto es, con un imaginario colectivo que no admite las diferencias, el vínculo identitario puede acabar resultando intensamente cohesionador. De ahí la necesidad que todos los nacionalismos, desde siempre, han tenido de un poderoso enemigo exterior. Porque cuanto más exterior —esto es, cuanto menos tenga que ver con los nuestros— y más poderoso, más aboca a los individuos a relacionarse con su comunidad presuntamente en peligro de una sola y misma manera.

Pero si todo esto nos parece que está superado, que pertenece a un discurso que carece de sentido en las nuevas circunstancias, lo que corresponde es actuar en consecuencia. Deberíamos recuperar, para el caso del que venimos hablando, la vieja definición según la cual «catalán es todo aquel que vive y trabaja en Cataluña», añadiéndole, si ustedes quieren, nuevas determinaciones, siempre que pertenezcan inequívocamente al ámbito material, como, por ejemplo: «... y está empadronado» o «... y tiene la tarjeta del Institut Català de la Salut», o cualquier otra que pudiéramos consensuar. Pero lo que sin ningún género de duda debería ser eliminado es ese «... y quiere ser catalán», de perfume inexcusablemente identitario, que le añadió en su momento Jordi Pujol. Porque ¿acaso hay una manera inequívoca de ser catalán de cuya adhesión dependa ser reconocido como tal? Si de verdad nos creemos lo de las identidades múltiples y variopintas, el requisito de «querer ser catalán» está por completo fuera de lugar.

Pero es que, además de esta complejidad digamos que sincrónica, no podemos olvidar el carácter diacrónico —procesual, en lo histórico y en lo biográfico— de las identidades. La gran María Mercè Marçal, en su célebre poema «Divisa»,[12] escribió unos conocidos versos que, con el tiempo, acabaron transformándose en

bandera del movimiento feminista de izquierdas:

A l'atzar agraeixo tres dons: haver nascut dona,

de classe baixa i nació oprimida.

I el tèrbol atzur de ser tres voltes rebel.

Pensemos en las muchas mujeres que en su momento se reconocieron en estos versos. Si, andando el tiempo, ser mujer no significara la misma condición subalterna de antaño, si, merced al ascensor social (y al propio esfuerzo), muchas de ellas hubieran tenido la oportunidad de mejorar su posición social y si, por último, su comunidad de origen se hubiera liberado de la opresión que la atenazaba en otros tiempos y hubiera alcanzado, democracia mediante, importantes cotas de autogobierno ¿seguiría valiendo aquella definición? Sólo para describir los orígenes, sólo como huellas de memoria, pero no como una descripción de su identidad presente.[13]

Si coincidimos en postular tanto el carácter complejo como el procesual de las identidades, probablemente el único rasgo que podamos acordar para definirlas sea precisamente el de caleidoscópicas. Así entendidas, las identidades no deberían ser de temer. ¿Cómo unas realidades definidas de tal forma podrían ser consideradas como normativas? Sin duda no lo son, pero los poderes se empeñan, una y otra vez, en que tengan efectos normativos (como ocurría en el eslogan del tricentenario de 1714 «la historia ens convoca»). Pero en el fondo, al hacerlo, las violentan y deforman y, en la misma medida, violentan y retuercen los sentimientos que tanto declaran respetar y exaltar.

Que alguien pueda mantener un intenso vínculo emotivo con determinadas realidades de su entorno (con el paisaje, con la gente, con la lengua, con determinados símbolos, etc.) casi podríamos decir que es antropológicamente inevitable. Pero el trecho que separa eso del amor a la patria y otros registros identitarios

habituales en el discurso político es, con demasiada frecuencia, el territorio de la manipulación. Alguien me comentaba en cierta ocasión que un tanto por cierto enorme —por encima del ochenta— de keniatas ignoran que viven en Kenia, esto es, desconocen que viven dentro de un Estado que tiene ese nombre. Eso no quita para que probablemente ese mismo tanto por ciento mantenga un fuerte vínculo sentimental con sus realidades más próximas. El ejemplo pretendía avalar una recomendación: recelemos de quienes, desde el poder, se empeñan en conducir nuestros sentimientos por los cauces político-administrativos que consideran convenientes, intentando convertir así nuestras emociones en preceptos.

2. El problema de la inocencia universal (acerca de lo que sucede cuando nadie es responsable)

Se equivocarían severamente quienes pensaran que las consideraciones anteriores acerca de la identidad no comportan consecuencias directas sobre los asuntos de los que trata este libro porque, lejos de ser como ellos creen, ambas esferas se encuentran directamente conectadas. Conexión que se hace evidente cuando consideramos la forma en que el discurso soberanista-nacionalista al que venimos aludiendo se plantea la cuestión de la responsabilidad.

Pensemos, por ejemplo, en una de las afirmaciones más reiteradas por dicho discurso, la de que la razón última de su deseo de irse de España es debida a que su adversario político (el Estado español fundamentalmente) no ha presentado una oferta seductora. Valdrá la pena detenerse en la expresión subrayada, utilizada literalmente por muchos soberanistas. Pedir a alguien que haga una oferta seductora (o que nos seduzca, matiz irrelevante a los efectos de lo que se pretende plantear ahora) tiene algo de profundamente autocontradictorio. La petición se alinea con viejas paradojas, bien conocidas desde Zenón de Elea (siglo V a. de C., imaginen), como podrían ser las órdenes «desobedéceme», «miénteme» o similares, de imposible cumplimiento a poco que se piense en su contenido. Pero, más allá de su carácter autocontradictorio, la solicitud de seducción presenta otro rasgo, mucho más importante desde el punto de vista de las ideas.

Porque «sedúceme» también parece expresar por parte de quien lo solicita una cierta minoría de edad mental, por decirlo esta vez con la clásica expresión de Kant, aplicada por el filósofo alemán a los preilustrados que no se atrevían a pensar por su cuenta y, en consecuencia, tampoco a actuar con idéntica autonomía. Por supuesto que esta última admite grados, y que el ideal kantiano de

la completa autonormación moral (esto es, del sujeto dándose la ley moral a sí misma) hoy nos parece una mera idea regulativa. Pero ello no implica una renuncia a intervenir en ese ámbito. Tal vez lo más ajustado sea hoy entender por autonomía la capacidad del ciudadano para dar un paso atrás y reflexionar de manera crítica sobres sus propias preferencias y, en lo posible, sobre el proceso de formación de las mismas. Autonomía, entonces, equivaldría en lo fundamental a autoconciencia que, en el plano político, se expresaría en términos de necesidad de una información suficiente y plural.[14]

Pero incluso con esta reformulación a la baja de las expectativas kantianas se percibirá la diferencia con quienes reclaman, como si fuera una obligación ajena, ser seducidos. Efectivamente, quien plantea a su interlocutor un requerimiento tal le está transfiriendo, en el mismo movimiento, toda la responsabilidad. Si ocurre algo, será consecuencia de que la tarea de seducción ha sido llevada a cabo con éxito y no ha habido forma humana de resistirse, lo que eximiría de toda rendición de cuentas al seducido; en caso contrario, la responsabilidad igualmente corresponderá al fallido seductor, que no ha sabido estar a la altura de la oportunidad que se le brindó.

Análoga función cumplen otros tópicos, asimismo muy presentes en nuestro lenguaje ordinario. Tal es el caso de cuando muchas personas que han experimentado una mudanza ideológica importante la atribuyen, no a un proceso reflexivo o autocrítico, sino a un presunto interlocutor radicalmente opuesto que, en su intransigencia, les ha abocado a una posición impensada por ellas mismas hace un tiempo. Para no andar todo el rato con citas de autoridad, que es una lata, podríamos buscar ejemplos mucho más banales que sirvan para ilustrar esta segunda actitud. Hace muchos años estuvo de moda una cancioncilla cuyo estribillo acabó haciendo fortuna: «soy rebelde porque el mundo me ha hecho así». No importa ahora detenerse en considerar las razones que supuestamente justificaban la rebeldía de la cantante que interpretaba la pieza (casi tan ridículas como las que enunciaba el mismísimo James Dean en su celebrada Rebelde sin causa). Lo realmente digno de atención es el hecho de que le endosara al mundo la causa de su rebeldía, dando a entender que, de no ser por

la desafortunada intervención de éste, otro gallo hubiera cantado.

Pero hubiera cantado, ¿qué melodía en concreto? Porque es probable que resida aquí el quid de la cuestión que, al soslayarse, da por supuesto precisamente lo que de veras necesita explicación. Que no es otra cosa que ese convencimiento, tan grato a todo tipo de sociologismos vulgares, según el cual le corresponde al mundo la completa responsabilidad por nuestros males. El convencimiento, por extendido que se encuentre, está lejos de ser obvio. Tal vez formulando la cosa a la inversa quede más claro lo que pretendo plantear. Imaginemos por un momento una hipótesis decididamente extravagante, la de que, en contra de lo que proclamaba la canción, el mundo no hubiera intervenido de ninguna manera en la forma de ser de Jeanette (que así se llamaba la intérprete). ¿Cómo hubiera sido entonces la chica, ya que se supone que no rebelde? ¿Normal, tal vez? Y eso, ¿qué significa con exactitud?: ¿conservadora?, ¿acomodaticia?, ¿cínica?, ¿un poquito reformista?

Se diría que a este convencimiento exculpatorio de la responsabilidad individual le subyace un tópico trivialmente rousseauniano, allegable a la figura del buen salvaje echado a perder por una sociedad portadora de todos los vicios y males imaginables. La aparente rebeldía resulta ser así, en realidad, añoranza de una especie de estado de naturaleza originario, prepolítico, en el que el individuo habría desarrollado libremente sus capacidades sin verse coartado por el grupo o, más allá, por el mundo. En definitiva, una Arcadia feliz imaginaria.

Valdrá la pena subrayar, no tanto la falacia que supone ubicar la bondad en ese fantasioso pasado, como la implícita desvalorización de las creencias actuales de quien así plantea las cosas. ¿Qué pensaríamos del neoliberal ultracompetitivo de nuestros días que nos confesara, con la lengua suelta por el alcohol, que él era antaño un izquierdista revolucionario, pero que abdicó de todos sus radicalismos juveniles tras un oportuno viaje a Cuba (o tras leer las obras completas de Fidel Castro, como prefieran)? Sin duda, que sus convencimientos de ahora no resultan suficientemente consistentes. De la misma forma que tampoco podríamos dejar de pensar que su pasada adhesión a unas creencias de signo opuesto había quedado, tras semejante mudanza, severamente cuestionada: ¿tan escaso

valor le atribuía a aquellos ideales igualitarios que los abandonó, yéndose a las antípodas, por su desgraciada aplicación en un país en particular?

Pero que estos ejemplos no generen confusión al respecto: los planteamientos señalados no constituyen monopolio de ningún sector ideológico o político en concreto dentro del terreno señalado. Los encontramos compartidos en comunitarismos y populismos de diverso pelaje. Frases como «la culpa de que me haya convertido en lo que soy la tienen ellos» o «si nos hubieran hecho una oferta seductora, nos hubiéramos comportado de una manera diferente», las han pronunciado voces de los más variados registros (por eso resulta tan fácil encontrar ejemplos en cualquier parte).[15] El denominador común es en todos los casos una notoria incapacidad para pensar y actuar por cuenta propia. La autonomía moral o política se ve sustituida por una específica heteronomía, en la que el rechazo de los valores del otro se convierte en la norma propia.

Quedan planteadas de esta manera las premisas que nos van a permitir ya abordar abiertamente, en los siguientes epígrafes, la cuestión de la responsabilidad hoy. No se trata tanto de que quienes se abandonan a los planteamientos descritos hasta aquí la rechacen de manera resuelta y explícita como de que a partir de los supuestos con los que operan no se encuentran en condiciones teóricas de enfrentarse a ella. A la luz de esto, alcanza todo su sentido el asunto que comentábamos en el primer epígrafe del presente capítulo. En efecto, la kriptonita de tales sujetos es una pregunta muy sencilla: «usted, al margen de todo aquello que rechaza, ¿a favor de qué está exactamente?»

También se podría formular esto mismo desde otro ángulo, apenas levemente desplazado: la coincidencia entre tales planteamientos y la tendencia a la irresponsabilidad (o a la desresponsabilización, como se prefiera nombrarla) en modo alguno puede ser considerada como meramente contingente. Y si con lo ya expuesto no bastara, cabría añadir que el hecho de que, como asimismo se ha señalado, dicha coincidencia la encontremos también en otras variantes del comunitarismo populista descarta prácticamente esa posibilidad. En realidad, la tendencia al victimismo, lejos de constituir una ocasional deriva de este tipo de discursos, lo define

estructuralmente, en la medida en que lo que persigue el victimismo es precisamente la construcción de un lugar por completo a salvo de cualquier hipotética imputación (el lugar de la víctima).[16]

Pensemos, en concreto, en el argumento, inequívocamente victimista, según el cual estar siendo atacados por según quién (exageremos el trazo: El Mundo, el PP, La Razón, la COPE...) constituiría para el caso del populismo de izquierdas la mejor prueba de la propia inocencia. Como si el solo hecho de recibir un ataque injusto en alguna medida de parte de según quién exculpara automáticamente y por completo a la víctima. Es obvio que uno puede ser objeto de una agresión desproporcionada, utilizada con las más aviesas intenciones, pero que posea un cierto fundamento in re. En tal caso, tiene perfecto sentido que al respecto se puede reclamar la oportuna rendición de cuentas.[17] Negar tamaña obviedad es comportarse como aquella tertuliana cavernícola que le vociferaba a su interlocutor, crítico con la línea oficial de la Asociación de Víctimas del Terrorismo: «convéncete, ¡las víctimas siempre tienen razón!»

3. Responsabilidad y política

Si el denominador común de las diferentes estrategias que hemos subsumido bajo el rubro de populismo es la tendencia a la desresponsabilización, su origen compartido se encuentra en la naturaleza profunda del mundo actual.[18] Que vivimos en sociedades plurales desde todos los puntos de vista es un tópico que está lejos de basarse en una afirmación inocua o exenta de consecuencias. Y aunque mucha gente, por la alegría con la que la maneja, parezca creerlo, lo cierto es que quien mantenga dicha afirmación queda vinculado por ella. Porque si aceptamos, por ejemplo, la existencia de una pluralidad de perspectivas éticas coexistiendo en el seno de una misma sociedad, de inmediato se perciben los problemas de orden práctico que ello plantea. La tolerancia, aludida nada más empezar el presente capítulo, fue durante una época el concepto-bálsamo que intentaba suavizar los inevitables conflictos entre las diversas perspectivas pero, por su propia naturaleza, aunque tal vez resultara de utilidad para que —en sentido figurado, claro— no llegara la sangre al río, en todo caso no permitía resolver el problema efectivo de dilucidar qué normatividad debe ser la que finalmente se imponga para resolver tales conflictos cuando éstos abandonan el estatuto de meros debates teórico-doctrinales (por ejemplo, sobre el multiculturalismo) y dan lugar a dificultades reales.

Sin duda, como reacción a lo que bien podríamos llamar este desfondamiento normativo (o, por desplegar el contenido de la formulación, esta ausencia de un fundamento último universalmente aceptable en el que basar nuestras normas de cualquier orden) han surgido muchas instancias dispuestas a tomar el relevo de aquellas viejas trascendencias teológicas que tan eficazmente cumplían en el pasado la función de decirnos lo que teníamos que hacer, especialmente en caso de duda o confusión. Una de las que ha obtenido mayor predicamento de un tiempo a esta parte ha sido la historia. Así, otro tópico, casi tan generalizado

como el que señalábamos al principio, es el que, para justificar la utilidad de la misma, sostiene que los pueblos que olvidan su pasado están condenados a repetirlo (una máxima de Santayana, en realidad).[19] Da la sensación de que se le está atribuyendo un lugar normativo-tutelar, nunca del todo explicitado como tal, a la historia, a la que algunos han llegado incluso a convertir en un nuevo deber, el famoso «deber de memoria», ahora justificado en términos pragmáticos, de tal manera que al pecado de la desmemoria le correspondería la penitencia de la repetición de los errores.

Que esa justificación de la historia aparentemente pragmática no termina de resultar convincente lo acredita el hecho de que no está claro en absoluto que los recuerdos nos eviten la reiteración (hay incluso refranes al respecto sobre piedras y tropezones duplicados). En el fondo, tras la reconvención a recordar late un supuesto que resulta difícil de aceptar, y es el de que el recuerdo es como un objeto físico que se puede mostrar y cuyo signo resulta evidente por completo, de tal manera que si el recuerdo lo es, pongamos por caso, de algo horroroso, resulta automáticamente disuasivo.

Disponemos de demasiadas muestras del incumplimiento de lo anterior como para que haga falta demorarse en el asunto. El carácter de construcción de nuestros relatos del pasado, su vinculación con nuestra necesidad de coherencia, son rasgos sobradamente conocidos, que, aunque no deberían arrastrarnos a un relativismo banal (modelo «cada uno habla de la feria según le va en ella»), sí al menos deberían hacernos estar prevenidos para no continuar refiriéndonos a la historia en unos términos groseramente realistas que no son el caso.

La memoria no es un fin en sí misma. Ni siquiera un bien en sí misma. Casi a modo de principio general podría afirmarse que una evocación del pasado que nos carga de razón, ratificando el grueso de nuestras actitudes y decisiones pretéritas, es una evocación de la que deberíamos recelar. En primer lugar porque, si sólo cumple esa función, no se puede decir en sentido propio que aporte conocimiento, sino que, a lo sumo, nos provee de reconocimiento. Pero, además, porque incumple aquello para lo que se supone que fue activada, esto es, evitar que perseveráramos en el error. Esto

último sólo es posible cuando la evocación deja de ser tan sospechosamente reconfortante y pasa a ser directamente inquietante, esto es, cuando nos sobresalta, nos cuestiona, nos hace dudar de lo que hasta ese momento dábamos por seguro.

Lo que equivale a decir, en definitiva, que en tiempos de incertidumbre convocar a la historia para que sea la fuente de una nueva normatividad es errar por completo el tiro. Semejante tarea la pueden llevar a cabo las caricaturas de la historia, pero no la historia misma. A ésta le corresponde, si acaso, recordarnos que en circunstancias mucho más difíciles y complicadas que las nuestras, fueron muchas las personas que plantaron cara a lo entonces existente, que en muchos momentos se erigía como un obstáculo poco menos que insuperable. Probablemente sea ésa la razón por la que los populismos nacionalistas prefieren regodearse en la evocación de pasados míticos sobre los que edificar una comunidad originaria ideal, que mirar más cerca, en un pasado reciente del que tan fresca podríamos tener la memoria, a poco que nos aplicáramos. De hacerlo, nos veríamos directamente interpelados, porque nos encontraríamos ante la evidencia de que en circunstancias mucho más difíciles y complicadas que las nuestras, fueron muchas las personas que plantaron cara a lo entonces existente, que en muchos momentos se erigía como un obstáculo poco menos que insuperable.

Llegamos así a la desembocadura de esta reflexión preliminar. No debería distraernos la aparente disonancia entre quienes en estos tiempos más alboroto causan, más ruido introducen en nuestros debates, y esos otros que parecen haber renunciado por completo a cualquier expectativa de que nuestra realidad pueda ser transformada para mejor. Es precisamente la propia historia la que nos ha mostrado en reiteradas ocasiones que determinadas maneras de impugnar a la totalidad constituyen el más eficaz atajo para confluir con los desencantados. El test de la veracidad de una determinada posición política se mide, más allá de la radicalidad en la crítica, en la claridad de las propuestas y en el compromiso con determinados objetivos. Tenemos derecho a sospechar, porque alguna que otra lección nos ha proporcionado la experiencia compartida, que cuando alguno de estos dos últimos elementos flaquea nos encontramos en la antesala de un aterrizaje abrupto en

un presunto principio de realidad que nada tiene que envidiar al de los más resignados.[20]

Pero el absurdo de tanta resignación como contemplamos alrededor nuestro, apenas con diferentes disfraces, se hace todavía más patente si pensamos en la evidencia de que el mundo en el que vivimos no ofrece muestras precisamente de enorme fortaleza, sino que proporciona más bien la imagen de que podría venirse abajo en cualquier momento (¡y pensar que en los sesenta, cuando el capitalismo no estaba en absoluto en crisis, era habitual tropezarse con textos que hablaban, con desarmante desenvoltura, de la revolución socialista como algo que estaba en el orden del día!, ¡ay, estos intelectuales...!). Ello hace más urgente, si cabe, la tarea a la que nos emplazan algunos de los autores más lúcidos del pensamiento crítico actual, como Giorgio Agamben, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Nancy Fraser, Wendy Brown, Étienne Balibar o, por supuesto, el propio Roberto Esposito. Se trata, entre otras cosas, de ser capaces de leer adecuadamente, en los indicios del presente, la posibilidad de que se pueda abrir una nueva época para las luchas sociales y, en esa misma medida, para la izquierda. A fin de cuentas, la revitalización de diversos movimientos activistas y la propia contestación ciudadana en lugares de todo el mundo constituyen, si más no, sólidos elementos para pensar que, aunque con toda probabilidad no estemos en condiciones de derrocar a este capitalismo financiero que impone su ley por todas partes, no por ello hemos de renunciar a defendernos de sus desmanes.

Alguien recordaba hace un tiempo en una asamblea de trabajadores de la sanidad pública catalana, concentrados contra la política de recortes del gobierno autónomo, la frase de aquella gran revolucionaria que fue Rosa Luxemburgo: «Quien no se mueve, no se da cuenta de sus cadenas». Y ya que quienes debieran (esto es, aquellos a quienes se lo encargamos) no parecen dispuestos a hacerlo, o andan demasiado engolosinados con la política como espectáculo, tendremos que emprender la tarea por nuestra cuenta. Movámonos para liberarnos de las cadenas que nos inmovilizan en muy diversos planos, incluidos el del conocimiento y el de las iniciativas políticas de todo orden. Hagámonos, si se prefiere decir así, decididamente responsables.

No sé si por primera vez en la historia, pero sí al menos por primera vez en bastante tiempo, los intereses de muchos —incluso los de algunos sectores tradicionalmente enfrentados— podrían coincidir en la medida en que es nuestra supervivencia misma como sociedad lo que empieza a estar en juego. Seamos conscientes de ello, no nos peleemos (o peleémonos en pieza separada) por lo que sólo tiene la apariencia de urgente, y concentrémonos en lo realmente importante. Y nada importa más en este momento, en estos tiempos de dolorosa incertidumbre, que entender lo que nos pasa y aliviar en lo posible tanto sufrimiento como hay alrededor nuestro. Porque, a fin de cuentas, si se tuviera que sintetizar todo lo planteado hasta aquí dándole forma normativa, probablemente el resultado sería éste: somos responsables ante quienes nos necesitan.

Notas:

1. Véase Manuel Cruz (comp.), Tolerancia o barbarie, Gedisa, Barcelona, 1ª ed.: 1998 (hay reedición posterior, de 2009, en la misma editorial).

2. Ernesto Laclau, La razón populista, FCE, Buenos Aires, 2005. Para este autor un significante vacío por excelencia es el de «pueblo» en los discursos populistas, en los que funciona como un imán que representa las demandas de los ciudadanos pero del que nunca se logra vislumbrar su significación plena. Lo propio cabría señalar de los significantes centrales de los discursos nacionalistas.

3. Tarea para la cual sirven de ayuda los llamados en la terminología de Laclau y Chantal Mouffe (Hegemonía y Estrategia Socialista, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004) «significantes flotantes», esto es, aquellos conceptos como «libertad», «decencia», «gente corriente» y similares, que no tienen una semántica fija. Carlos Pereda, en su libro Vértigos argumentales (Anthropos, Barcelona, 1994), había denominado a este mismo tipo de categorías «conceptos inestables», señalando la especificidad que poseían de alterar el signo de sus determinaciones según el contexto discursivo en el que se emplearan.

4. En el bien entendido de que la diferencia es contingente o, si se prefiere, de carácter práctico. En la medida en que toda identidad es construcción y, en consecuencia, todo sentimiento de pertenencia tiene una inexcusable dimensión inducida, resulta perfectamente pensable que pudiera llegar a producirse ese mismo sentimiento en relación a la entera humanidad. A fin de cuentas esta no es mucho más grande que algunos conjuntos nacionales, como ha señalado Judith Lichtenberg en su trabajo «Nacionalismo: a favor y sobre todo en contra», en R. Mckim y J. Mcmahan, La moral del nacionalismo, Gedisa, Barcelona, 2003, pág. 234.

5. Al respecto, Martha Nussbaum ha propuesto concebir las emociones como «cajas de herramientas multifuncionales», de las que cabría hacer diferente uso, según el marco discursivo en el que sean inscritas (según esto, una sociedad liberal pide a la gente que se avergüence de un exceso de avaricia y egoísmo, pero no les pide que se sonrojen por el color de sus piel o sus desventajas físicas). Véase su libro Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?, Paidós, Barcelona, 2014.

6. Véase, respecto a este asunto, el libro de Michael Billig, Nacionalismo banal, Capitán Swing, Madrid, 2014.

7. Véase, al respecto el libro de Drew Westen, El cerebro político: El papel de la emoción al decidir el destino de una Nación, Katz Editores, Madrid, 2007.

8. Terry Eagleton, Ideología: una introducción, Paidós, Barcelona, 2005. Por su parte, Michael Freeden, en línea con la clásica descripción presentada en 1964 por Clifford Geertz según la cual las ideologías son representaciones de la realidad que nos permiten orientarnos en ella, las ha definido, en su libro Ideología. Una brevísima introducción (Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2013), como recursos políticos que cartografían para nosotros la realidad social y dan sentido a los mundos que habitamos.

9. Véase Will Kymlicka, Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996.

10. Véase especialmente Nancy Fraser, Axel Honneth,

¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico, Ediciones Morata, Madrid, 2006. Sobre la fundamentación normativa de tales conceptos también resulta de interés, de este segundo autor, su breve texto Reconeixement y menyspreu, CCCB, Barcelona, 2009. Para una perspectiva más amplia del asunto, que incluya también la necesaria referencia a la dimensión histórica, véase Paul Ricoeur, Caminos del reconocimiento, Trotta, Madrid, 2005.

11. Hasta el punto que Giacomo Marramao ha podido reconducir las tesis de Bataille a sus propósitos teóricos y sostener que «la democracia es la comunidad de los que no tienen comunidad».

12. Incluido en su primer libro de poemas, Cau de llunes, Proa, Barcelona, 1977.

13. A este mismo respecto, tiene escrito Virginia Woolf: «Como mujer no tengo patria, como mujer no quiero patria, como mujer mi patria es el mundo entero».

14. Véase Gerald Dworkin, «Autonomy», en R Goodin, P. Pettit y T. Pogge (eds.), A Companion to Contemporary Political Philosophy, Wiley-Blackewll, Malden, 2012.

15. Puse algunos de un tipo diferente en el epígrafe «Decida usted lo que yo le diga», en Manuel Cruz, Una comunidad ensimismada, Libros de la Catarata, Madrid, 2013, pág. 77 y sigs.

16. Me he referido asimismo a esta cuestión en otros lugares, como, por ejemplo, en mi Adiós, historia, adiós, 2ª ed.: FCE, Buenos Aires, 2014, especialmente el cap. V, titulado «El pasado en tanto que territorio de un conflicto».

17. Véase al respecto de este concepto (de accountability) el libro de Jon Elster, Rendición de cuentas, Katz, Buenos Aires, 2007.

18. Jean Louis Genard, en su libro La Grammaire de la responsabilité (Les Éditions du Cerf, París, 1999), ha analizado la evolución del concepto de responsabilidad en el tránsito entre lo que denomina primera y segunda modernidad, y la pujante tendencia a la irresponsabilidad característica de esta última.

19. Para ser más precisos, de La razón en el sentido común, el primero de los cinco volúmenes de su obra La vida de la razón, Tecnos, Madrid, 2005.

20. Cumplirían de esta forma (la parte d)el designio que parece tener asignado la política en estos tiempos, que no es otro que el de llevar a cabo la neutralización o abolición preventiva del antagonismo sociopolítico. Véase al respecto Étienne Balibar, Ciudadanía, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013, especialmente el cap. V, «Neoliberalismo y desdemocratización», pág. 167 y sigs.

I. Un marco en el que situar la cuestión

Entre filósofos, es frecuente la tendencia a titular artículos, libros o capítulos de volúmenes con enunciados del tipo «el regreso del concepto de...», «para una nueva noción de...», y similares. Unas formulaciones que, se diría, persiguen provocar en el lector una sensación, un punto vertiginosa, de estar siendo testigo presencial de un momento trascendental en la historia del pensamiento, o quizá deslizarle la sospecha de que aquello a lo que está asistiendo, sin atribuirle especial importancia, no es simple mudanza, sino profunda ruptura con lo precedente, por no decir revolución en la teoría o tal vez incluso salto sobre el vacío del pensar mismo.

Sin embargo, la experiencia acumulada debiera hacernos más proclives a la prudencia. Tales enunciados suelen tener mucho de engañoso. En esta venerable actividad, ninguna idea se resigna a pasar definitivamente a la reserva. Todas están, en cierto sentido, siempre en activo, aunque esa actividad pueda llegar a ser francamente lánguida o incluso meramente residual. En realidad, lo que aquellos enunciados están señalando, más allá de su exageración, es un cierto cambio de rumbo, un desplazamiento del acento o una variación de la perspectiva que acaso, con el tiempo, pueda alumbrar un modo de pensar distinto. Pero en su presente las cosas son siempre confusas, y eso que luego acabará denominándose tendencias, revoluciones conceptuales, o cualesquiera otros términos del utillaje historiográfico habitual, en el momento de producirse apenas conforma otra cosa que un devenir excesivo, un desordenado curso de acontecimientos por interpretar.

En los últimos tiempos la idea de responsabilidad parece haber recuperado un cierto atractivo teórico en ambientes intelectuales hasta hace poco refractarios a la misma. A ello han contribuido diversos factores, a su vez de diversa naturaleza (en algún caso decididamente extrafilosófica). Todavía no es el momento de entrar a analizar las razones ni del atractivo ni del rechazo, pero tal vez sí el de constatar ese cambio e intentar insertarlo en un provisional

marco de sentido. De algo de esto se pretende informar al lector desde el principio, que en el caso de un libro es siempre el título. La expresión hacerse cargo tiene a mi entender la virtud de proporcionar esta inicial indicación, de señalar el camino que se pretende seguir, la dirección que se presume adecuada. Porque hacerse cargo es, inequívocamente, una expresión equívoca. Tanto la podemos utilizar para reclamar responsabilidad (lo que sucede cuando nos preguntamos, v. gr., quién va a asumir el pago de los desperfectos ocasionados por determinada acción) como para solicitar comprensión (lo que ocurre cuando le pedimos a otro que se ponga en nuestro lugar).

Se observará que la equivocidad es mayor o menor según contextos. Alguien podría argumentar que hay un contexto en el que la equivocidad se desdibuja tanto que llega a parecer que ya no es tal. Con una persona, vendría a ser el desarrollo del argumento, utilizamos la misma expresión en los dos contextos porque, en definitiva, le estamos diciendo la misma cosa. Le estamos exigiendo o pidiendo —según el caso— que asuma, esto es, que haga suya, o una situación o una acción. Que ocupe nuestro lugar para lo que haga falta, incluyendo tanto el responder a las eventuales reclamaciones como el entender nuestro punto de vista.

Que pueda haber un territorio semántico en el que los usos se confunden, lejos de desbaratar ninguna hipótesis, refuerza precisamente algunas de las que subyacen al presente texto. Porque se reparará en que el subtítulo incluye otra categoría, la de identidad personal, que mantiene con las anteriores un nexo teórico fuerte. No se ha incluido en lugar tan destacado únicamente para advertir de que dicho tema va a estar muy presente en los desarrollos del libro, sino sobre todo para dar a entender el carácter casi indisoluble de la pareja categorial. Si no intervienen personas, no hay confusión (escaso sentido —más allá de una poco poética antropomorfización— tendría que alguien le reclamara, por ejemplo, a la Administración que se pusiera en el lugar de uno), pero tal vez porque no hay auténtica responsabilidad —o, mejor dicho, la responsabilidad que más nos importa— en tales usos.

Junto a esta determinación teórica, el rótulo hacerse cargo también busca, desde su misma enunciación, situar el foco de la atención

sobre otro aspecto, por lo general menos resaltado, de la cuestión, sobre un aspecto que bien pudiéramos denominar gnoseológico, o de conocimiento. No es obvio o trivialmente verdadero el asunto. La persistente y tan extendida tendencia a identificar el tema de la responsabilidad con un tema básicamente perteneciente al ámbito del discurso ético debería, sin duda, ser analizado desde la perspectiva de la historia de las ideas, y ahí no costaría encontrar importantes motivos para explicar la identificación. Pero la genealogía[21] no puede agotar el análisis, ni impedirnos registrar otros aspectos de lo mismo.

Porque tal vez este permanente desvío hacia la ética se relacione con el hecho de que la responsabilidad tiene su origen último en nociones vinculadas a discursos de naturaleza fundamentalmente teológica. Ahora bien, semejante hecho acaso pueda constituir en algún momento una limitación, pero en modo alguno puede convertirse en condena (y que, para más inri, no admitiera redención). A fin de cuentas, casi todas nuestras nociones tienen el mismo o parecido origen, y eso no ha impedido a la humanidad dar decididos pasos hacia una concepción inmanente del mundo. La cuestión no debe plantearse, por tanto, en términos de un dictamen previo acerca de una presunta limpieza de sangre epistemológica, sino en los de una consideración acerca de en qué medida las nociones que utilizamos, más allá de su variable procedencia, han experimentado un auténtico proceso de secularización o, si se prefiere decir de esta otra forma, de emancipación de la tutela de lo religioso (estoy pensando, en concreto, en los análisis que a lo largo de su obra ha ido presentando Giacomo Marramao en relación al origen inequívocamente judeocristiano de las ideas de libertad y de igualdad, origen que no ha impedido, sino todo lo contrario, el surgimiento de una modernidad efectivamente secularizada).

Dicha emancipación es la que, digámoslo así, libera los múltiples significados de la categoría de responsabilidad. Igual que sucede, por cierto, con la de identidad. También esta última debe ser examinada, en lo posible, desde el presente, procurando que el peso del pasado (v. gr., de ciertos humanismos imposibles) no nos impida percibir un cúmulo de transformaciones que nos obligan a reconsiderar alguno de sus rasgos. Esta afirmación general, de principio —en la que se abundará a continuación en más de un

momento—, podría ejemplificarse a la luz de alguno de los temas que se plantea en el quinto capítulo.

Porque, en efecto, el correlato del señalado peligro de moralizar la responsabilidad, es, en el caso de la identidad, el peligro de esencializarla. Y conviene advertir de que dicho peligro no se presenta únicamente bajo la vieja forma del esencialismo tradicional, metafísico, ahistórico, aquél que, por ejemplo, gustaba de asimilar la identidad a la viejas y gruesas categorías de la antropología filosófica tradicional (Hombre, Persona, y alguna otra), finalmente allegables en su contenido a la idea de la que todas ella provienen, la idea de alma. Curiosamente, muchas de las críticas desarrolladas en los últimos años a cualesquiera de estas nociones no han dado lugar a su definitiva desaparición, sino más bien a algo parecido a una multiplicación, a otra escala, de las mismas. En un cierto sentido —que habrá que matizar enseguida, para que la sorpresa no derive en malentendido— muchos de los procesos que más auge han cobrado últimamente en las sociedades occidentales avanzadas podrían interpretarse como una reaparición —tal vez sí: ya muy debilitada y venida a menos— de las viejas identidades.

Pero jibarizar o miniaturizar la identidad (aunque sea para poder conjugarla en plural) comporta una actitud teórica muy poco radical, por más que se revista de un ropaje terminológico iconoclasta y provocador. Por el contrario, implica más bien permanecer en el interior del mismo esquema que, aparentemente, se declara criticar. Tal sería el caso de algunos de esos discursos que, en ocasiones utilizando el pretexto de la defensa del multiculturalismo (o del interculturalismo, o cualquiera que sea el término equivalente que en cada momento se vaya considerando el adecuado), o en ocasiones utilizando algún otro pretexto teórico-político, transitan apresuradamente de la reivindicación del derecho a la diferencia, a la afirmación, francamente ontologizante, de la existencia del diferente. En ese tránsito, se lleva a cabo una antropomorfización, una cosificación de lo que no es en realidad otra cosa que un rasgo, una determinación o característica, y que queda convertido, casi por arte de magia categorial, en esencia que colma por completo el contenido de la identidad.

En los últimos años hemos asistido a la generalización de un tipo de discursos que apelan a la edad, al género, a la nacionalidad, a la raza, a la religión, a la preferencia sexual, cuando no al consumo habitual de determinada sustancia, o incluso a alguna circunstancia particular (como cuando aquel periodista de un canal de TV argentino preguntaba a un posible damnificado por el desbordamiento del río Paraná: «¿es usted un inundado?») para reivindicar la dudosa condición de diferente. Tal vez la inicial simpatía con la que ese tipo de propuestas fue recibido en su momento tenga que ver con un fantasma de nuestro pasado inmediato, el fantasma de la uniformización, de la homogeneización, propias de un capitalismo desarrollado y que parecían amenazar con el aplastamiento de toda diferencia.

Pero, como es obvio, ese hipotético efecto no deseable de la evolución última de nuestra sociedad no hace buena cualquier reacción frente al mismo. Resulta francamente dudoso que la señalada proliferación de identidades a la carta constituya la respuesta adecuada tanto a los peligros de la homogeneización como a cualesquiera otros, asimismo propios de nuestro tiempo. Antes bien al contrario, se puede pensar que algo tienen estas nuevas construcciones de identidades ad hoc, construidas a la medida y de acuerdo con una determinada situación, destinadas a promover y legitimar una determinada respuesta, pero incapaces —y eso sería lo grave— de hacer inteligible lo que ocurre y de colocar a los agentes ante su genuina responsabilidad (en cuanto agentes). Por eso, en el momento en que toca medirse con la efectiva complejidad de lo real y colocarse en el lugar del que no puede por menos que tomar decisiones, muchos de estos discursos se ven obligados a recurrir a la ayuda de términos o discursos complementarios, que aparentemente les aportan la dosis de razón que ellos por sí solos se ven incapaces de alcanzar.

No otra cosa sucede con el reiterado empleo de términos como tolerancia o con la introducción de debates como el del relativismo, y no otro es el motivo por el que se les ha dedicado en el libro un importante espacio. A menudo el discurso de la tolerancia ha jugado con la referida falacia, esto es, ha aceptado acríticamente aquella ontologización de las diferencias a la que hacíamos mención hace un momento. Al obrar así, estaba colocando la argumentación

en un territorio, más que equivocado, directamente equívoco, y, en esa operación, traspasaba a los críticos de la tolerancia el pie forzado de justificar lo que en ningún caso a ellos les corresponde, al tiempo que rehuía plantear las cuestiones de fondo por las que no hay más remedio que pasar. Tal sería el caso de cuando se debate acerca del posible paternalismo que contiene el término. Puede haber un uso paternalista de la tolerancia, quien lo duda. Pero hay que decir que para que se dé tal uso, hace falta en primer lugar que demos por supuesta, si se me permite la abrupta expresión, una exterioridad ontológica, una situación en la que nos encontramos ante entidades esencialmente diversas entre sí. Frente a ello, la premisa que se está intentando deslizar es que tal vez dicho supuesto implique un abuso, y que acaso la tolerancia debiera predicarse de elementos de otro orden y rango.

Kofi Annan, secretario general de la ONU, iniciaba un artículo, publicado con ocasión del 50º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos[22] con las palabras que, hace cerca de un siglo, le dirigió un esclavo de nacimiento a un bienintencionado antropólogo: «Sé que su intención es buena. Pero ya tengo lo que usted me quiere dar... Me quiere dar el derecho a ser hombre. Ese derecho lo adquirí al nacer. Usted, si es más fuerte, me puede impedir vivirlo, pero jamás me podrá dar algo que me pertenece». Pues bien, de manera parecida a la del antropólogo de la cita estaría actuando quien defendiera la tolerancia respecto a algún grupo de personas, sean éstas cuáles sean. No procede esa actitud desdeñosa y suficiente porque no hay la tal jerarquía que un tolerante así supone. No hay jerarquía sino igualdad, en concreto una igualdad en la dignidad —esa dignidad que habían empezado a teorizar, a tientas, autores como Manetti, Gelli, Pico de la Mirandola o Luís Vives en los albores de la Modernidad—.

Por eso la auténtica tolerancia (o, lo que es lo mismo, la tolerancia que hoy necesitamos) no es paternalista, ni implica que nos desentendamos, desdeñosamente, de los demás. Lo que ocurre es que respecto a esos demás, respecto a otras personas, probablemente genere más confusión que otra cosa intentar predicar el vínculo de la tolerancia. Como se ha dicho más de una vez, con una persona no se tiene que ser tolerante, sino respetuoso. Hay que ser tolerante con las actitudes, comportamientos o rasgos,

con las diferencias en suma (que no convierten al portador, vale la pena reiterarlo, en un completo diferente, en un diferente de una sola pieza). La actitud que procede respecto a los otros es aquella que mejor incorpore determinados convencimientos. Y si uno de ellos es el de que somos radicalmente iguales, lo adecuado será adoptar la actitud que mejor se haga cargo de esta idea.

La igualdad es derecho a la diferencia, es decir, derecho a poseer una diferencia, no derecho a ser considerado un diferente, esto es, alguien especial, aparte, a quien no se le pudiera reclamar lo mismo que a los demás, o del que no se pudieran esperar las mismas cosas que, legítimamente, esperamos de todos. Probablemente en demasiadas ocasiones una cierta retórica —habrá que decirlo: pseudoradical— ha hecho que estas afirmaciones vinieran cargadas de connotaciones negativas, cuando la lectura adecuada debiera ser justamente la inversa. De hecho no hay idea más potente, más radical, que la idea de igualdad. De pocas cosas andamos más necesitados que de su reivindicación. Y, por supuesto, de pocas cosas andamos más sobrados que de coartadas para la desigualdad (como la que se esconde bajo ese argumento, de apariencia analítica y muy en circulación últimamente, según el cual la igualdad se nos dará por añadidura como efecto indirecto y no deseado de la búsqueda de la libertad, esto es, si cumplimos escrupulosamente el requisito de no mover un dedo por aproximarnos a un horizonte igualitario).

Pero habrá que dar los pasos que faltan —que conducen de nuevo, por cierto, a la cuestión de la identidad—. Si los demás nos importan es porque los percibimos próximos a nosotros, porque nos sentimos interesados en ellos, porque, en fin, compartimos elementos de una identidad común en cuanto personas. Los demás nunca están de más. Somos iguales con diferencias. Por eso, el perdonavidas no es realmente tolerante, aunque en ocasiones reclame para sí esa calificación. Para merecerla, le falta algo esencial: el convencimiento de que ese otro al que dice tolerar es para él, en un sentido importante, uno de los suyos. Ése es el elemento de verdad que contienen los planteamientos de todos esos autores (como, por ejemplo, Arian Chebel d´Appollonia o, entre nosotros, Manuel Delgado) que, con una formulación tal vez un punto provocadora, reivindican el derecho a la indiferencia.

La reivindicación, aunque su enunciado se preste al malentendido, debe inscribirse inequívocamente en la esfera del combate contra cualesquiera formas de exclusión. Como lo son para dichos autores, por ejemplo, muchas de las aparentes apologías de la diferencia que acaban contribuyendo a difundir en la sociedad actitudes y comportamientos racistas, sólo que de un racismo menos agresivo que el de antaño, un racismo amable, folclórico, con rostro humano o de baja intensidad (como se prefiera llamarlo), pero racismo al fin. Frente a esto, la reivindicación alude al derecho a no ser objeto de un tratamiento especial, a ser considerado a todos los efectos un ciudadano como los demás ciudadanos —esto es, un titular de derechos en condiciones de igualdad frente a cualquier otro—.

¿Implica esto restar importancia a las diferencias o confundir igualdad con identidad? No es lo que se pretende, desde luego: ése es otro debate sobre el cual, además, poseemos ya abundante literatura —no habría más que pensar en los estudios sobre género, que tanto han proliferado en los últimos años—. Lo que se pretende es, más bien, advertir de algunos de los nuevos ropajes con los que tienden a revestirse en estos días algunos viejos discursos: llamar la atención, en suma, sobre el hecho, nuevo en cierto sentido, de que con demasiada frecuencia la atribución del rango de diferente constituye una coartada para la exclusión (cuando no para la autoexclusión). Así, por poner tan sólo un ejemplo, una noción como la de minoría étnica acostumbra a cumplir en la práctica la función de organizar jurídica y policialmente la marginación social y la mano de obra barata. La advertencia pasa por constatar hasta qué punto uno de los factores que más poderosamente contribuye a legitimar la desigualdad es precisamente una concepción equivocada —por su tamaño y por su naturaleza— de la identidad.

En el fondo, en la afirmación, aparentemente protocolaria, casi convencional, del carácter procesual de la construcción de la identidad se encuentra ya el antídoto para sus excesos. Porque si reconocemos nuestra condición compleja, heterogénea, histórica, muy difícilmente podremos a continuación proponer planteamientos que distingan, de forma tácita o implícita, entre identidades de primera e identidades de segunda. Se argumentará que apenas nadie se atreve a hacerlo hoy en día, pero valdría la pena analizar hasta qué punto determinados tratamientos de la

problemática del choque cultural a menudo parecen operar con la figura de que el mencionado choque es como una batalla entre dos ejércitos, cada uno de los cuales está constituido por un contingente de individuos dotados de una identidad unívoca y homogénea. Conviene explicitar la idea de que nadie es de una pieza, lo que, aplicado a la problemática que ahora interesa, se traduce en la afirmación de que debemos pensar en la identidad como el escenario del conflicto, más que como un protagonista definido del mismo.

Hablar así, claro está, resulta inevitablemente sumario. En este tipo de asuntos lo propio —y prudente— es formular las cosas en términos de tendencia, entre otras razones porque las referidas situaciones de conflicto se dan en marcos extraordinariamente variados. Pero no sería bueno que el temor al simplismo nos condenara a una inacabable matización o, peor aún, a una inane ponderación que impidiera cualquier planteamiento mínimamente rotundo. Acaso fuera conveniente tender a un tipo de formulaciones que atendiera a las reales formas en que hoy se producen los procesos antes mencionados. Y de la misma manera que, veníamos a decir hace un momento, hoy todos somos multiculturales (lo que no significa en absoluto que haya dejado de haber problema, ni que éste haya perdido intensidad, sino únicamente que tiende a desplazarse hacia otro lugar: hacia nosotros mismos), así también tal vez conviniera reconsiderar la oportunidad de seguir utilizando términos como «etnocentrismo», o «eurocentrismo», en la medida en que puedan resultar anacrónicamente espaciales, geográficos. Acaso la única justificación para mantenerlos en circulación sea ya su utilidad, francamente residual, como recordatorio del origen, siempre que ello no se confunda con una real ubicación en un lugar u otro del planeta.

Al igual que Norte y Sur hace tiempo que dejaron de ser puntos cardinales para transformarse en conceptos cargados de valoraciones, así también los imparables procesos de globalización, o mundialización, de las diversas esferas de la actividad humana aconsejan poner en sordina términos como los recién indicados o, en todo caso, reservarlos para aquellas situaciones en las que todavía los conflictos se hallan íntimamente ligados al territorio —v. gr., porque hay un problema en relación a la propiedad de la

tierra, como sucede en la actualidad en algunos países de América Latina—. Fuera de tales casos —y habida cuenta de que la ocupación del planeta hace tiempo que se dio por concluida—, resulta dudosa la eficacia del mantenimiento de aquellos viejos rótulos. Enredarse en intentar dirimir cuán eurocéntrico pueda ser el discurso —por no hablar del modo de vida— del afroamericano instalado desde hace generaciones en los Estados Unidos de Norteamérica, del ciudadano alemán de origen turco, o cualquier otro caso análogo, no parece que sea el más fructífero planteamiento de la cosa.

Sí resultará fructífero, en cambio, un planteamiento que tome en consideración las realidades en presencia y que, a partir de ellas, sea capaz de describir adecuadamente las diferentes formas de conflicto. Para lo cual ya no sirve conformarse con la afirmación genérica —casi de principio— de que en un cierto sentido todos somos mestizos. Ni siquiera basta con sostener que las culturas mismas son mestizas. Ésos son puntos de partida válidos, pero insuficientes si no nos sirven para explicar, a continuación, cómo, a pesar de esa compartida condición mestiza, siguen produciéndose situaciones que juzgamos de todo punto inaceptables.

No hay respuestas simples para esta inquietud porque los problemas mismos que la generan no lo son. Tesis, unánimemente aceptadas hoy en todo tipo de ambientes intelectuales, como la de la creciente complejidad de lo real, son vinculantes, y generan efectos teóricos de largo alcance. Resultaría ciertamente erróneo poner todas estas problemáticas emergentes al servicio de una nueva homogeneización (culturalista, por así llamarla) o, peor aún, de un nuevo reduccionismo ontológico de lo social. El surgimiento de nuevos conflictos y la consiguiente aparición de nuevos actores con voluntad de transformarse en sujetos (esto es, en protagonistas de su propio destino) en ningún caso debiera servir para liquidar antiguas problemáticas ni para decretar la desaparición de viejos actores. Si acaso, convendría que sirviera precisamente para corregir algunos de los más graves errores heredados, así como para detectar las posibles situaciones inéditas.

La insistencia en los peligros de la exclusión no debiera hacerse al precio de olvidar o considerar menos graves otras realidades, como

la de la explotación, la de la dominación o la de la opresión. Todas ellas deben ser pensadas como procesos —de naturaleza heterogénea: económica, política o sexual, u otra— que pueden darse simultáneamente, y cuya compleja articulación necesita ser analizada a la luz de las profundas transformaciones que en el mundo se han producido recientemente. Pero, comoquiera que sea, lo que ya puede afirmarse es que resultaría un empeño tan inútil como equivocado intentar convertir a alguno de esos nuevos actores sociales por separado, o de esos movimientos sociales, en el nuevo sujeto revolucionario, que pudiera acudir en sustitución de los derrotados en este último tramo de la historia.

Probablemente ninguno de ellos mantenga ya la expectativa de universalidad, tan característica de alguno de los viejos sujetos (sobre todo de los que se pretendían el sujeto revolucionario por excelencia), pero eso no debiera precipitarnos hacia una conclusión derrotista. Que ninguno de ellos quiera asumir en exclusiva la tarea de conducir a la humanidad por entero a un destino mejor no significa en absoluto que no esté interesado en la transformación global del estado de cosas existente.

Los nuevos sujetos, y sus nuevas identidades, sólo en apariencia son más débiles que los de antaño. En realidad, la afirmación antes enfatizada según la cual nadie es de una pieza, además de resultar más descriptiva de la auténtica realidad de los sujetos actuales, les permite a éstos asumir en mejores condiciones la propia complejidad de lo real. No se es únicamente mujer, o indígena, o trabajadora, o joven, o cualquier otro rasgo, sino todo eso al mismo tiempo, en una específica y cambiante articulación, generando sus propios efectos y siendo objeto diferenciado de las acciones ajenas. Por lo mismo, probablemente tampoco resulten demasiado acertadas afirmaciones del tipo «yo ante todo soy... (y aquí el rasgo que sea), y luego...»: conservan todavía reminiscencias esencialistas, como si pudiera predeterminarse, al margen de la historia, qué aspecto de la propia identidad es más trascendental que otro. Tal vez fuera más acorde con lo que venimos diciendo, mantener que los diversos aspectos se ponen en un primer plano, reclamando su cuota de protagonismo. El pasado reciente nos ha proporcionado un muestrario suficiente de los errores a los que puede conducir una concepción rígidamente unívoca de la subjetividad, errores de los

que convendría extraer la lección correspondiente: transformaciones económicas de signo progresista que han dejado intactas estructuras patriarcales, planteamientos aparentemente indigenistas que no tienen en cuenta profundos conflictos de clase, reivindicaciones feministas que se presentan casi como prepolíticas, etc.

Del otro lado, resultaría igualmente impropio contentarse con afirmar que el mundo en cuanto tal ha estallado en mil pedazos, que ha caducado de manera irreversible el lenguaje de las totalidades porque vivimos instalados, definitivamente, en la época del fragmento. Acaso ese lenguaje, de profundas connotaciones derrotistas, de lo que esté informando realmente es de nuestra dificultad para medirnos con las nuevas complejidades, con esos órdenes de sentido en cierto modo impensables hasta hace poco. Pero de ahí no se sigue en absoluto la imposibilidad, y mucho menos el sinsentido, de cualquier tipo de acción —incluyendo esa variante de la acción colectiva que es la acción política—. Lo que sí se sigue, claro está, es la necesidad de plantearla de acuerdo a los nuevos sujetos, las nuevas realidades y los nuevos objetivos.

Si hoy, por poner sólo un ejemplo (pero particularmente sangrante), tendemos a hablar tanto de la exclusión social como del nuevo peligro que nos acecha es, entre otros motivos, porque en muchos países la combinación de desarrollo tecnológico, con la inevitable secuela de destrucción masiva de puestos de trabajo, y de determinadas políticas neoliberales está provocando que amplios sectores de la población se vean arrojados a territorios de marginalidad. El fenómeno tiene algo de inédito en más de un sentido. Por un lado, el empeño por mercantilizar todas las relaciones sociales no está respetando ámbitos que, en el discurso liberal tradicional de autores como Stuart Mill, debían mantenerse a salvo del mercado precisamente como garantía del más eficaz funcionamiento del mismo. Por otro, la desmesurada magnitud que ha alcanzado la exclusión social desborda con mucho el ámbito de lo que Marx llamaba el lumpenproletariado, cuya función reguladora del mercado limitaba en cierto modo su importancia. Ahora nos hallamos ante un fenómeno de tal trascendencia que algunos autores (en concreto, Viviane Forrester) han acuñado el concepto de horror económico para designar los padecimientos de esa parte de la población mundial que está en condiciones de

marginalidad. Habría —sería la idea que empieza a ganar terreno— algo aún peor que la explotación del hombre por el hombre: la falta de explotación, el hecho cruel de que el conjunto de los seres humanos sea considerado superfluo (por falta de trabajo). Crece así un nuevo temor: pasar de la explotación a la exclusión.

Esta situación repercute en los diferentes sectores sociales de una forma no siempre idéntica a como lo hubiera hecho antaño en circunstancias análogas, y a esa distinta repercusión es a la que urge hacer frente. En algunos países de América Latina, pongamos por caso, los mencionados procesos de mercantilización (por estas otras latitudes llamada privatización) están golpeando con especial dureza a la población indígena, poniéndola en el umbral mismo de la extinción. En otros, en cambio, el enquistamiento de las situaciones de conflicto bélico está obligando a que las mujeres se vean forzadas a tener que asumir (de nuevo) por completo todas las cargas del núcleo familiar, desde las propiamente domésticas a las económicas, pasando por la educación de los hijos y alguna otra, dando lugar de esta forma a procesos que algunos han denominado de feminización de la pobreza, etc.

No se trata de desplazar el registro de la presente introducción hacia concretas cuestiones de orden político o socioeconómico: se correría el riesgo de que la (muy probable) insuficiencia de las descripciones y algún que otro análisis desacertado dañara innecesariamente unas hipótesis que se sostienen sin esa ayuda. Lo que se está intentando es llamar la atención sobre el alcance y el signo de una tendencia, y la consiguiente necesidad de modificar determinadas categorías y enfoques. Así, recuperando el eje de nuestro interés, la afirmación del carácter móvil, plástico, abierto, de la identidad no debe entenderse como una conclusión última más allá de la cual ya nada pueda ser dicho. Antes bien al contrario, debiera representa un renovado punto de partida desde el que empezar a plantearse de otra manera las cuestiones que hoy más nos apremian.

La tesis de que la identidad —toda identidad, claro está— es una construcción no debiera en ningún caso abocarnos a una conclusión pesimista, sino más bien al contrario. De afirmar nuestra condición de productos —incluso de artificios, si se quiere radicalizar la

expresión— no se sigue una consideración desdeñosamente peyorativa hacia los sujetos y sus identidades, sino un registro de todo otro signo. Porque el contenido de la afirmación implica también que está en nuestras manos, con todas las mediaciones y matices que se quiera, determinar el carácter autónomo o heterónomo de la construcción. Saber de la condición de producto de nuestra identidad constituye, realmente, una interpelación, que nos fuerza a resolver si queremos participar o no en dicha producción, y de qué manera.

Aquellas propuestas, tan programáticas, de los pensadores renacentistas acerca de la dignidad humana tal vez conserven la validez de la intuición certera —ese fogonazo que, por un momento, nos permite percibir con nitidez contornos y perfiles—, pero deben ser traídas a nuestras condiciones actuales para que nos hagan saber el preciso contenido de verdad que todavía albergan. Podemos, si se quiere, continuar aceptando con los mencionados autores que la dignidad del hombre reside en su libertad, entendida ésta como el poder de forjar su propio ser, siempre que no hagamos de dicha idea una interpretación esencialista, como si cada cual dispusiera de un preexistente él mismo en germen, que pudiera llegar a ser realidad simplemente a base de proponérselo.

Para nosotros hoy se ha convertido en un lugar común la observación de que el poder de forjar el propio ser requiere condiciones materiales, objetivas: de otro modo, todo lo anterior no pasa de ser mero flatus vocis o, peor aún, consoladora y engañosa ideología. Con otras palabras, la idea de dignidad humana sirve, tiene eficacia colectiva, si contribuye al surgimiento de políticas de igualdad. Pero si la igualdad en la dignidad significa igualdad en el derecho a ser, dichas políticas, además de contribuir a intentar hacer real el viejo sueño de que los hombres diseñen sus propios fines conforme a sus preferencias, debieran también tutelar el ejercicio de ese derecho. Porque la libertad, precisamente por serlo, da lugar a las diferencias.

Hay ahí una tensión —kantiana tensión, a fin de cuentas— de la que no cabe abdicar. Que hace necesario, ineludible, el vínculo de la responsabilidad. Porque responsabilidad es, efectivamente, hacerse cargo. Hacerse cargo de todo aquello que tiene que ver con

uno, empezando por uno mismo, por ese particular entramado de proyectos, deseos, intereses y anhelos que denominamos identidad. La sociedad, claro está, debe ofrecer las condiciones para que cada cual desarrolle su inalienable capacidad de elegir los propios fines y determinar el propio plan de vida, entre otras razones porque tales tareas sólo son posibles dentro de una sociedad y una cultura determinadas. A esto, tal y como ha propuesto Luis Villoro, se le puede denominar derecho a la pertenencia, y no cabe respecto a él reserva alguna si se le entiende como derecho a la no exclusión.

Pero debiera subrayarse que constituye un derecho, y no una obligación, máxime a la vista de algunas formas de entender la identidad colectiva que proliferan últimamente y que parecen proponer una calidad de vínculos entre los individuos y el grupo tan férrea que se podría llegar a pensar que son vínculos de obligado cumplimiento por parte del individuo. No sentirse perteneciente al grupo, la patria, la nación o la cultura en todos los extremos y de la forma en que los poderes correspondientes determinan se ha convertido en muchos lugares en la antesala de otra forma de exclusión. El derecho a la pertenencia forma parte de un derecho, si se quiere mayor, a la propia identidad. Y si se acaba de decir que esa identidad se construye, habrá que añadir a continuación que cada cual la construye ejercitando su libertad, lo que también significa resolviendo cuáles son sus diferentes esferas de pertenencia.

La cohesión no puede ser el nuevo rótulo para reintroducir una ya indefendible uniformidad social. La constelación de los diversos ámbitos que constituyen la vida humana (el trabajo, los afectos, las creencias religiosas, la política...) hace tiempo que estalló, y ese estallido no tiene camino de vuelta. Podríamos aludir a Baudelaire, Benjamin o a tantos episodios de esta Modernidad tardía para mostrar el carácter irreversible del proceso o las diferentes formas en que, en nuestras grandes ciudades, los individuos han asumido en su propio ser la fragmentación de la vieja unidad de su vida y la completa exterioridad en que han quedado los fragmentos. Si de defender la cohesión se trata —porque estemos de acuerdo en que hay que oponerse a cualquier forma de exclusión—, habrá que decir que no hay mejor forma de plantear la cohesión social que aceptando lo que Havel ha llamado las diferentes esferas de

pertenencia del individuo (desde la más privada a la más cosmopolita, pasando por la de la ciudad, el país o la nación-Estado). Sin que esas esferas tengan que mantener necesariamente ningún dibujo previo o forma alguna de armonía preestablecida (como hubiera podido ser en su momento en la sociedad norteamericana el modelo WASP o, en un plano más general, la triada blanco-varón-adulto como definición de «hombre»). Podemos volver a nuestra anterior afirmación según la cual nadie es de una pieza y añadir ahora que tal vez el mejor de los mundos posibles sería aquél en el que tuviésemos en nuestras manos la posibilidad de disponer las múltiples piezas de que estamos compuestos en el orden que decidiéramos (o nos sintiéramos en condiciones de soportar).

Se ha remitido la cosa a un incierto futuro, porque salta a la vista la dificultad de una expectativa semejante. Pero la humanidad lleva tiempo creciéndose con el castigo —exactamente, toda su historia —, y los problemas de ahora no tendrían que venirnos de nuevas. La dificultad nunca ha sido un argumento concluyente contra la acción y, por tanto, de las dificultades que esta concreta expectativa pueda plantear tendríamos que extraer, si acaso, argumentos para perseverar en la tarea. Los aportados hasta aquí iban en la dirección de destacar la importancia y la necesidad de la misma. Quizá un primer capítulo no tenga porqué ir más allá. Quizá sea al resto del libro al que le corresponda dar el siguiente paso, y persuadir al lector de que la tarea de hacerse cargo de su propio mundo (consigo dentro), además de importante y necesaria, es también la más deseable que en este momento estamos en condiciones de imaginar.

Notas:

21. Para una genealogía del concepto, especialmente desde la perspectiva política, véase José Manuel Díaz Martín, La responsabilidad política en los sistemas democráticos, Cortes Valencianas, Valencia, 2001.

22. Kofi Annan, «Los derechos humanos, urdimbre de nuestras

vidas», El País, jueves 10 de diciembre de 1998.

II. El problema que nos concierne: responsabilidad e identidad

Desde hace mucho sabemos que la filosofía va retrasada respecto al mundo. Pero a veces se nos olvida que la filosofía puede ir retrasada respecto a sí misma. Tal ocurre cuando se plantea como cuestión al orden del día determinados asuntos del tipo de el regreso del sujeto o la necesidad de revisar el individualismo —planteamientos que, por añadidura, parecen sugerir una concepción pendular, cuando no directamente azarosa, de la historia de las ideas—. Si nos quedáramos con esos rótulos así, sin más, lo primero que habría que constatar es su rigurosa antigüedad. Bastaría con acordarse de Riesman, Sennet, o del debate popperiano sobre el individualismo metodológico. Parece, pues, obligado modificar el enfoque. La cuestión (doble) que más bien debiéramos encarar es, de un lado, qué se ha producido de nuevo en el pensamiento para que podamos afirmar que no estamos ante lo mismo y, de otro, hasta qué punto la realidad a la que nuestros esquemas se intentan aplicar es también la misma. Pero mientras a lo primero podría responderse que tal vez el eje del debate se ha desplazado desde el antagonismo individualismo metodológico/holismo metodológico a la contraposición monismo metodológico/pluralismo metodológico (representado éste último por quienes defienden fusiones de paradigma y similares), en el caso de lo segundo habría que empezar reconociendo que, en efecto, son fundamentalmente los cambios en el plano de lo real los que nos autorizan a pensar determinadas cuestiones de una manera distinta.

Las figuras del adelanto y del retraso parecen haber perdido buena parte de su utilidad. No hay criterio preciso para dirimir cuándo el filósofo ejerce de mero apologista o ideólogo y cuándo oficia como precursor. La sombra de la lechuza hegeliana se alarga demasiado al amanecer. Tal vez no se pueda ir más allá de afirmar que el discurso filosófico, que había analizado las condiciones teóricas de posibilidad de algunas categorías y discursos, se ha encontrado con que se han producido las condiciones materiales de posibilidad de

los mismos,[23] y que en la confrontación entre ambas no siempre ha habido acuerdo. Pero mientras el desacuerdo puede ser valorado como un indicio de la obsolescencia o el error de las categorías, en el caso contrario lo propio sería decir que las intuiciones o anticipaciones en cuestión han alcanzado su verdad.

Esta idea tendría que servir para introducir el sentido de la nueva orientación que debiera adoptar el discurso. No se trata, es claro, de reincidir en los típicos planteamientos de hace algunos años tipo Ferry, Renaut (y tantos otros) que acaso fueran englobables en su conjunto bajo el rótulo crisis del sujeto y posmodernidad. Como mínimo cabría hablar ahora de dos nuevas determinaciones que obligan a plantear ese mismo asunto del individuo/subjetividad en unos nuevos términos: por una parte, el fracaso, por lo que se está viendo definitivo, de un modelo de sociedad, con las enormes repercusiones económicas, sociales, políticas e ideológicas que ha tenido y, por otra, la crisis del Estado del Bienestar que se viene produciendo en los países europeos desarrollados. Como es evidente, ambas determinaciones se hallan profundamente conectadas, pero vamos a tirar del cabo de ésta última para intentar desenredar el ovillo teórico que hemos propuesto.

Segunda puntualización, directamente derivada de lo anterior: no es seguro que en los asuntos a que nos vamos a referir la distinción entre nivel micro y nivel macro sea de demasiada utilidad. Y es que los nuevos problemas con los que se ha de enfrentar el hombre de hoy trascienden tanto las fronteras políticas como las líneas de demarcación teóricas. Las recurrentes pandemias, la drogadicción, el cambio climático o el hambre en el mundo constituyen situaciones globales, planetarias, en buena medida nuevas —«retos», se les suele denominar en un lenguaje algo más enfático —, que parecen generar un tipo de perplejidad específica. La inercia de tantos años nos invitaba a pensar (o, mejor, a creer sin pensar) que alguna autoridad, institución u organismo público debía hacerse cargo de ellas, porque —era el argumento— está en la naturaleza de las cosas (sociales) que a cada problema le corresponda un negociado a su nombre para la solución. Pero las situaciones mencionadas han hecho reventar el esquema. En primer lugar porque su magnitud excede con mucho las reales posibilidades de cualquier Estado (por más Benefactor que pudiera

estar dispuesto a ser). Y, en segundo, porque ante ellas la pregunta que surge, inevitable, es: ¿tienen algún responsable?

Ahora bien, ya puestos a preguntarnos, ¿es muy distinto lo que ocurre a este respecto con los problemas individuales? En este otro caso, partiendo de una situación aparentemente distinta (e incluso en algún caso opuesta), se llega a una conclusión análoga, a saber, también en esta esfera los individuos están cada vez menos confrontados a su responsabilidad. Es frecuente que en la Administración, la asistencia pública se encargue de sus obligaciones mediante documentos, plazos, solicitudes, reenvíos. Que las instancias jurídicas se desdoblen, la ley se burocratice, y al cabo de diez años nadie se acuerde de aquello que efectivamente ocurrió, la causa por la cual alguien fue sancionado. Podría decirse que las faltas devienen virtuales. Pensemos lo que ocurrió en Francia en el caso de la sangre contaminada, o en España con el envenenamiento masivo provocado por la venta de aceite de colza, de uso industrial, para el consumo humano. No se trata de hablar de castigos.[24] Con la corrupción política ha sucedido algo parecido, y en la especulación monetaria igual: los periódicos nos informan con frecuencia de las prácticas especulativas de personajes que compran empresas y obtienen beneficios del capital sin disponer de ningún dinero (o, cuanto menos, sin jugarse el suyo). La propiedad, monetaria o espiritual, se ha convertido en gran medida en una superchería. Ya no es preciso invertir para producir. O, volviendo a lo general, ya no importa comprometerse física o afectivamente en nada para discurrir o decidir personalmente sobre cualquier hecho. Este parece ser, pues, el signo de los tiempos: cada vez resulta más difícil imputar, en el plano que sea, nada a nadie, pero, al propio tiempo, suele haber acuerdo (y es bueno que así sea) en que los males que se provocan deben ser reparados.

Estas afirmaciones no dejan de ser un diseño inicial, un dibujo apresurado de partida, al que, igual que a cualquier otro, conviene formularle algunas cuestiones. Como, por ejemplo, ¿a qué compromete el concepto de responsabilidad?, ¿qué costos teóricos tiene?, ¿es, según creemos, un concepto central para la comprensión de nuestra realidad o por el contrario, según piensan otros,[25] su persistencia debe ser interpretada como mero residuo de los viejos discursos, de un imaginario categorial que se resiste a desaparecer?

Existe, a qué ocultarlo, un enfoque de esta cuestión meramente teórico, generalístico, que elude tematizar las condiciones materiales de existencia de los sujetos y los cambios que en las mismas se han producido en los últimos tiempos. Es el enfoque gnoseológico, que se centra en el examen de la naturaleza exclusivamente discursiva de la categoría, sus semejanzas y diferencias con otras en apariencia próximas, etc. No carece de interés este tratamiento, por lo que algo habrá que decir a continuación acerca de él, aunque sea de pasada. Entre otras razones nos puede aportar elementos para responder a las dos primeras cuestiones. Pero responder a la tercera, anticipémoslo ya, obligará a completar esta perspectiva con otros tratamientos en los que aquello que está pasando ha sido examinado desde un punto de vista no sé si decir sociológico, ético o, directamente, histórico...

Para ello lo mejor será empezar por una afirmación fuerte: ninguna de las consideraciones precedentes resulta de real utilidad si no se afirma abiertamente el lugar central —respecto al sentido de la acción— que ocupa la identidad del agente. Con esto no se pretende despachar de un plumazo programático un asunto sumamente complejo, que involucra discusiones que están lejos de haberse cerrado (como, por ejemplo, la de la validez teórica del determinismo o la de cómo se cumple el requisito de ser persona, que algunos exigen para predicar autoría respecto a una acción). Pero sí dejar claro cuáles son los caminos que sabemos que no llevan a ninguna parte. Por ejemplo, ¿añade algo a lo que se está debatiendo la consideración, pretendidamente moderna (muy años setenta, en concreto), según la cual el sujeto y su correspondiente identidad no son más que una construcción, el resultado de una serie de procesos de interacción social? ¿Qué otra cosa podrían ser una vez que hemos renunciado al innatismo o a cualquier otra variante de esencialismo cartesiano?

La falsilla de un ejemplo trivial tal vez permita captar intuitivamente lo que se pretende decir. Para que haya imagen cinematográfica hacen falta, tengo entendido, diez y ocho fotogramas por segundo. He aquí una condición necesaria, pero en ningún caso suficiente. Porque, constatada la materialidad de la imagen, hay que decir que por debajo de ese número sólo hay celuloide, mero soporte físico. El discurso, el relato, la poética o

incluso la semiótica del filme se dan una vez que ese requisito de orden natural se ha cumplido. De la misma manera, podría decirse, la cuestión no es —incluso cabe preguntarse: ¿lo fue alguna vez en verdad?— los materiales de los que está hecho el sujeto, sino la naturaleza de ese producto una vez constituido, sus rasgos característicos, su eventual autonomía, la real trascendencia de su intervención en el medio, etc. O, mejor aún, la prueba a contrario: qué grado de inteligibilidad (o de ininteligibilidad) alcanzan los comportamientos humanos cuando se renuncia a pensar en términos de subjetividad.

Una forma particular de esa renuncia es la que encontramos muy generalizada en gran cantidad de discursos presuntamente sociales de nuestros días. Enzesberger lo ha denunciado con dureza en su último libro. En su opinión se está asistiendo en los países europeos desarrollados a un curioso fenómeno histórico: «en el ocaso de la socialdemocracia, ha vuelto a vencer Rousseau». No se han nacionalizado los medios de producción sino la terapia. En Perspectivas de Guerra Civil, Enzesberger propone hacer frente a la retórica que sistemáticamente exculpa al criminal trasvasando la responsabilidad a su hogar o a la ausencia de éste, a la dureza del padre o a su flaqueza, al exceso o a la falta de cariño, al autoritarismo o al antiautoritarismo de sus profesores, o bien a la sociedad de consumo o a los malos ejemplos audiovisuales, así como a toda la panoplia de perezosas y contradictorias justificaciones para exonerar a la persona del compromiso ante su propia vida. El grado de exculpación ha llegado a ser tan mecánico y grotesco que Enzesberger ironiza acerca de si criminales de campos de exterminio como Höss o Mengele serían hoy víctimas desamparadas «merecedoras de ayuda adecuada en forma de tratamiento psicoterapéutico a cargo de la seguridad social». La cita termina así: «Siguiendo esta lógica, sólo los terapeutas podrían plantearse dudas morales al respecto, al ser los únicos capaces de comprender la situación. Y puesto que todos los demás no son responsables de nada, y mucho menos de sus propios actos, ya no existen como personas, sino únicamente como destinatarios de la asistencia social».[26] He aquí una particular y nueva barbarie del especialista a la que se habría llegado, no por el desarrollo de lo tecnológico, sino, paradójicamente, por un proceso, en buena parte especulativo, de vaciamiento de la idea de identidad.

Pero hay que decir, para evitar malentendidos, que la señalada por Enzesberger representa una de las modalidades de renuncia a la subjetividad (y, por ende, de desresponsabilización) características de nuestro tiempo, pero no la única. Insistir demasiado en ella podría dar lugar a valoraciones confundentes, como por ejemplo la de interpretar que lo grave de ese proceso es lo que comporta de final de una época en la que la justicia todavía constituía un horizonte deseable, en la que se intentaba que el bien terminara prevaleciendo sobre el mal y se confiaba en que el crimen acabara recibiendo su castigo. Pero todo eso, de sobra lo sabemos, no pasaba de ser una mentira piadosa (cuando no un engaño organizado), respecto a la que no cabe nostalgia alguna. No es de recibo, por tanto, reprocharle a este argumento la condición de conservador. De lo que estamos hablando ahora es de un proceso de orden general, casi constituyente de lo social.

En realidad, habría que sostener que el abandono de la subjetividad representa uno de los rasgos más propios del mundo de hoy, y en especial del modo en que los hombres viven su inserción dentro de él. Es cierto que nuestras modernas sociedades permisivas se declaran empeñadas en conseguir el libre desarrollo del individuo, pero lo que habría que plantearse es porqué, a pesar del énfasis en la declaración, no parecen estar ni siquiera aproximándose a ese objetivo. La respuesta que proponemos se halla implícita en todo lo anterior. No hay posibilidad de acceso a los objetivos que esta sociedad proclama desde las condiciones subjetivas que esa misma sociedad promueve. Los individuos de la era permisiva ven cómo desde los mass media —y especialmente a través de la publicidad— se destruyen todos los modelos preconcebidos de persona. El mercado requiere consumidores de una máxima plasticidad, dispuestos a doblarse ante los designios cambiantes de un sistema publicitario que desequilibra y multiplica el deseo, haciéndolo inestable y pasajero.[27] Sujetos débiles, en definitiva, incapaces de proponerse metas para las que haría falta una identidad fuerte.

Auténtico indicio de su debilidad es la banalidad de los gestos que se les solicitan para colaborar en la solución de problemas de indudable gravedad. El lazo rojo colma su solidaridad con los enfermos de SIDA, la chapa en la solapa con la leyenda pertinente constituye su aportación al combate contra el racismo o la

asistencia al concierto de rock de su grupo favorito (al que habrían ido a escuchar en cualquier caso) proclama a los cuatro vientos su respaldo a una buena causa. Son todos ellos leves ritos desresponsabilizadores: modos de autoexculpación cotidiana que no exigen el menor sacrificio. No pretendemos con esto insinuar, ni mucho menos reintroducir, una contraposición entre hedonismo y abnegación (que tendría unas resonancias inequívocamente cristianas), sino simplemente dejar constancia del modo en que un cierto discurso intenta resolver o soslayar algunas dificultades cruciales, del modo, en concreto, en que aborda esos problema mayores para cualquier ética que son el mal natural y (eventualmente) el mal social. Es obvio que no se podía postular sin restricciones el derecho del individuo a su propia felicidad.

Pero lo que ahora importa resaltar es que nada resulta más operativo, nada más funcional en este contexto, que un individuo que renuncia a la expectativa de configurar su propia identidad. Incluso cabría añadir que nada más fácil: múltiples discursos vendrían en su ayuda. Pensemos, además de en los posmodernos de variado pelaje, en los autores de formación analítica (el muy debatido Derek Parfit[28] constituiría el exponente más destacado) que rechazan la idea del yo permanente, continuo, estable, para proponer en su lugar un yo múltiple, discontinuo, heterogéneo, que no tiene obligación alguna de reconocerse en ese agente del pasado al que terceros están atribuyendo un determinado comportamiento. No hay porqué reconstruir toda una polémica que, por lo demás, es ciertamente compleja. La cuestión fundamental, a nuestro modo de ver, es la siguiente: ¿constituye el testimonio de ese individuo, extrañado ante su yo pasado, la prueba irrefutable de que realmente no tenemos derecho a hablar de la misma persona? Irrefutable, por lo pronto, desde luego que no. Porque, para que lo fuera, esta pluralidad de yoes debiera poder ser reivindicada en cualesquiera contextos. Y es curioso que lo que parece funcionar (mejor o peor) para el pasado, no lo hace en absoluto para el futuro. Cuando, v. gr., nuestras expectativas se ven amenazadas, pocos experimentan alivio en la consideración «el del futuro será otro yo». O, incluso más, dicha pluralidad de yoes no es reivindicada indistintamente en todas las situaciones pretéritas. Así, por ejemplo, de idéntica forma que es fácil escuchar este tipo de argumentaciones para soltar lastre de un pasado incómodo («ya no soy el mismo de entonces…», «no

entiendo cómo pude ser capaz de hacer una cosa así...»), resulta absolutamente insólito encontrarlas cuando se atribuye bondad o ya no digamos mérito. En esos casos, reaparece, incluso con descaro, en esos mismos labios la más rancia retórica subjetivista («yo desde siempre me propuse...», «quiero agradecer a quienes confiaron en mí...», etc.).

Todo lo cual induce a pensar que, en realidad, la función que desarrollan aquellos argumentos antisubjetivistas es la de proporcionar coartadas ad hoc con las que escapar de una hipotética atribución de responsabilidad. Pues bien, son los efectos y consecuencias de dicha huida lo que ha intentado mostrar Enzesberger a través de sus malhumorados análisis. Y ésta es también la perspectiva desde la que se debe interpretar su exigencia de retorno a una plena responsabilidad personal. Ahora bien, esta responsabilidad, para estar acorde con los nuevos tiempos, no debiera limitarse a ser una mera reedición de las viejas teorías de la responsabilidad, v. gr. more Weber. De hecho, en un sentido un poco propio, el discurso acerca de la responsabilidad es algo rigurosamente nuevo. Hasta ahora, cuando se hablaba de ella, se hacía a la luz de unos supuestos que ya no son el caso. Por ejemplo, se partía de la idea de que el alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente limitado. Pero, como repite Hannah Arendt en diversos pasajes de su obra, la acción es, por su misma naturaleza, «ilimitada» en sus consecuencias, e «impredecible» en sus resultados últimos, porque el hombre «actúa dentro de un medio en donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena».[29] Sin que apenas nada cambie porque se introduzca en el esquema la voluntad. No sólo nos vemos sobrepasados por las consecuencias de nuestros actos cuando no prestamos atención: está en la esencia misma de la acción producir efectos imprevisibles e incalculables. Con otras palabras, también suyas: «la acción humana desarrolla consecuencias hasta el infinito». No estamos ante una mera anticipación de la tesis, muy de moda últimamente, de los efectos perversos o indeseados. Ni ante una de esas afirmaciones, tan del gusto de los filósofos, que se limita a constatar la complejidad de todo (cualquier cosa que sea de la que se hable). El asunto es de más calado.

Hoy las cosas han cambiado de manera irreversible respecto al

enfoque weberiano. La técnica moderna ha propiciado unas acciones de una magnitud impensable hasta este momento, ha introducido objetos nuevos y ha dado lugar a consecuencias inéditas, de tal manera que bien pudiera decirse que ha sido el panorama del mundo por completo el que se ha transformado. De ahí la obsolescencia en que han venido a dar los viejos discursos de la acción. Como ha señalado Hans Jonas, hasta ahora «tanto el saber como el poder eran demasiado limitados como para incluir en su previsión el futuro remoto y para incluir en la conciencia de la propia causalidad el globo terráqueo».[30] No por otra razón se juzgaba como una especulación ociosa demorarse en pensar acerca de las consecuencias remotas que en un destino desconocido pudieran tener nuestras acciones. La ética prefería concentrarse en la cualidad moral del acto momentáneo mismo, en el que había de tenerse en cuenta el derecho del prójimo que con nosotros convivía. Pero «la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto. Se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda, un novum sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar».[31]

No se trata, por tanto, de un cambio de escala para lo mismo, sino de una profundización, hasta las últimas consecuencias que somos capaces de pensar, de dos determinaciones a menudo soslayadas en los viejos planteamientos: de un lado, el hecho de que cabe pedir responsabilidad por lo no realizado y, de otro, la importancia de aquéllos ante los que hemos de responder de nuestras acciones. Pero ambas determinaciones, merece la pena destacarlo, pueden irrumpir de pleno derecho en el discurso precisamente porque, por así decir, los mencionados cambios en el paisaje del mundo han colmado la verdad de las afirmaciones arendtianas. Ese nuevo objeto sobre el que, merced a la técnica, tenemos poder está en nuestras manos sin que hayan cambiado los rasgos característicos de la acción humana, a saber, su «extraordinaria fragilidad y [...] falta de fiabilidad». Ciertamente, si a esto le añadimos el dato de que «aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho»,[32] esto es, el

dato del carácter irreversible de la acción, el resultado que parecería dibujarse es el de una humanidad condenada sin remedio a la ruina y a la destrucción.

Arendt, sin embargo, no se abandona a la fatalidad y es la manera en que se defiende de ella lo que nos permite acceder a la médula de su argumentación. Su esperanza se diría relacionada con la ontología: lo más propio de la condición humana es su capacidad de comenzar algo en el mundo.[33] Los hombres son seres que se fijan objetivos, se proponen fines. Es precisamente este poder de iniciativa el que queda designado a través del término natalidad. La natalidad expresa el fundamento ontológico de cada individuo humano. Todo hombre es único porque, como se sostiene en La condición humana, «con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo».[34] Pero esta afirmación no desemboca en ningún orden de solipsismo, en ningún encastillamiento del individuo en una presunta diferencia fundacional. El hecho en bruto de nuestra originaria aparición física debe doblarse en ese segundo nacimiento que es la inserción en el mundo humano a través de la palabra y de la acción. El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo porque el recién llegado ejerce su capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Si se prefiere a la inversa: «una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres».[35]

En el bien entendido de que esa palabra a que estamos aludiendo es justamente la palabra de la acción. Para Hannah Arendt la acción muda no existe (o si existe, es irrelevante). Sin palabra, la acción pierde al actor, y al perderlo se pierde a sí misma en cuanto acción. El contenido último de su tesis «la acción es intensamente personal» es éste: la acción sin un quién ligado a ella carece de significado. La ligazón puede ser desigualmente consciente —no procede ahora entrar en ese asunto, aunque sí constatarlo— pero, de una u otra manera, ha de ser. Porque el mundo no deviene plenamente humano más que a través de las iniciativas de los agentes. Y el agente de los actos sólo es posible, se afirma en este volumen, en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer. He aquí el engarce general con todo

lo que se trató antes. Aunque cabría ir más allá. Estas afirmaciones arendtianas se pueden interpretar sin esfuerzo como el fundamento ontológico-antropológico ausente en la propuesta ética de Jonas. Del mismo modo que las aportaciones de éste acerca del principio de responsabilidad se pueden valorar como el desarrollo ético más plausible a partir de las premisas de Arendt. En todo caso, a nuestros efectos bastará con perseverar en el extremo en el que parece clara la coincidencia entre ambos planteamientos: la idea de acción es indisociable de la de responsabilidad.

Pero semejante responsabilidad —cómo podría ser de otro modo— ha de estar a la altura de la acción, lo que, teniendo en cuenta lo expuesto, quiere decir también a la altura de sus protagonistas. Es así como podemos recuperar con pleno sentido la cuestión precisa de la que estábamos hablando: somos responsables no sólo y no tanto de lo que hayamos hecho cuanto de lo que no hagamos para impedir el deterioro creciente del hábitat humano. Y somos responsables ante las generaciones futuras de la herencia natural, política y cultural que les leguemos. Se observará la creciente diferencia que nuestros argumentos van marcando respecto a las éticas de la responsabilidad precedentes, que se limitaban a señalar que uno es responsable de sus actos y de las consecuencias inmediatas de los mismos (pero no de lo que escapa a lo que uno puede y debe hacer), sin asumir las dos determinaciones que estamos señalando. Frente a ellas, la ética que de lo expuesto se podría inferir sería una ética «orientada al futuro» siempre que ello no se entienda en el sentido de que hayamos de idear una ética para que la practiquen los hombres futuros (si es que dejamos que los haya). Antes bien al contrario, esa hipotética ética debería regir precisamente para los hombres de hoy; sería, como dice Jonas en otro de sus libros, «una ética actual que se cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes».

Esta orientación se infiere, apenas hará falta enfatizarlo, no como resultado de la irrupción sorpresiva en medio del discurso de valores como solidaridad u otros similares, sino como estricta consecuencia de la eficacia de los supuestos presentados. Es el modo práctico de intentar dar salida a la explosiva coexistencia de poder y fragilidad, eficacia y debilidad, conocimiento e irreversibilidad,

tan característica del mundo de hoy. No hay aquí, por tanto, apelación alguna a instancias trascendentes o exteriores. La responsabilidad a la que debemos enfrentarnos no nace de las exigencias de ningún ideal de perfección. Por el contrario, brota del puro amor al mundo[36] (agustiniano nexo compartido por Arendt y Jonas) y de la pasión por el conocimiento. Véanse, a título de muestra, los dos deberes preliminares de esa ética orientada al futuro. El primero es «procurar una idea de los efectos a largo plazo» y el segundo «disponerse a dejarse afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras».[37] Esta propuesta podría merecer, a la antigua manera, el calificativo de materialista, si no fuera porque parece actuar movida por una variante ética de la más metafísica de las cuestiones, «¿porqué algo en vez de nada?», sólo que transformada aquí en exigencia: tenemos la obligación de procurar que haya algo en vez de nada.

Pero aterricemos de nuevo sobre el debate: recuperemos los términos de la imaginaria polémica. Podría darse el caso de que alguien pensara que constituye una convincente forma de zafarse de todos estos deberes alegar que él mismo, a su vez, recibió una herencia ya degradada y que, por consiguiente, no le compete moralmente pre-ocuparse de los que están por venir.[38] Se equivocaría confiando en el argumento: la alegación es decididamente peterpanista. Autoexculparse es negarse a crecer, empecinarse por ocupar un lugar que pertenece ya a otros.[39] Las palabras, una vez más, pueden mover a confusión. ¿Se está dando a entender que asumir la responsabilidad del mundo ante los jóvenes significa, por parte de los adultos, aceptarlo tal cual es? ¿Equivale tal cosa a negarles a estos últimos la posibilidad de desear, abierta o secretamente, un mundo diferente? Si así fuera, parecería que lo que se nos está proponiendo es un decaer absoluto en nuestro derecho de alterar el curso de los acontecimientos. Pero no es así. Incluso más: es radicalmente lo contrario. Invirtiendo los términos la idea se muestra con mayor claridad: ¿de dónde surge el convencimiento de que nada contribuye más eficazmente a cambiar el mundo que conformar las mentes de los jóvenes en un sentido revolucionario? A estas alturas del siglo hemos visto fracasar demasiados modelos de construcción del hombre nuevo como para seguir confiando de manera ingenua en la expectativa. Hannah

Arendt, a buen seguro, reaccionaría hoy con irritación ante esa imagen presuntamente simpática, tan reiterada en los medios de comunicación, del padre manifestante cargando sobre sus hombros a un hijo de corta edad, portador de la bandera, insignia o pancarta que su progenitor ha decidido debe sostener antes siquiera de tener conciencia de dónde está.[40] He aquí, diría probablemente nuestra autora, una perversa manera de permanecer en lo viejo.

Frente a esta actitud, ella reclama a los adultos que asuman la responsabilidad del mundo en el que han colocado a la generación siguiente, y lo hace por una razón. Si a los ojos de los jóvenes los adultos en general y los educadores en particular aparecen como representantes del mundo es porque esos jóvenes han sido introducidos precisamente por los adultos en un mundo en cambio continuo. No ha lugar para otro reparto de papeles. La tentación del juvenilismo, tan fuerte para una generación, es un inútil combate contra el tiempo y contra la historia. Es, en un sentido que habrá que matizar, una tentación rigurosamente reaccionaria. Porque si nuestra esperanza reside siempre en el elemento de novedad que aporta cada generación, y sólo en él, nada más nefasto que destruirlo canalizándolo en la dirección en que los adultos queremos que vaya. Y, como contrapartida, nada más propio de la condición humana (puesto que «es propio de la condición humana que el mundo sea creado por los mortales para que les sirva de residencia por un tiempo limitado»), que ser cuidadosos y delicados con ese germen de novedad del que cada niño es portador.

No se trata —la cita entre paréntesis deja poco lugar a la confusión — de empezar desde cero cada vez, de que cada nueva generación haga tabla rasa del pasado, ni de nada parecido. Se trata, más bien, de orientar nuestra acción histórica en la dirección adecuada para que cada generación desarrolle la posibilidad que trae consigo. Por eso la educación constituye uno de los mejores ejemplos de las dificultades con las que tropieza esta acción: en el proceso educativo los adultos asumen la responsabilidad de la vida y del desarrollo del niño, pero también, y de manera indisociable, la de la continuidad de lo real. Es ese momento, en suma, en que los hombres deben probar su amor al mundo, en que deben mostrar si desean salvarlo de la ruina que significaría la ausencia de otras gentes. No es ésta una posición sin aristas, contra lo que a primera

vista tal vez pudiera parecer. Antes bien al contrario, se enfrenta de forma decidida a determinados tópicos fuertemente incrustados en muchos pensamientos pretendidamente progresistas. ¿«Seamos realistas, pidamos lo imposible»? Hannah Arendt sin duda tenía una respuesta. Aparece por vez primera en Los orígenes del totalitarismo, y la podemos encontrar reiterada aquí, en «Historia e inmortalidad»: todo es posible es la idea que más profundamente define el discurso nazi. Con su reverso: la fantasía de la perfección, el ensueño utópico, es una variante de la muerte. Aquella subrayada propiedad de la acción humana consistente en introducir una y otra vez en el mundo algo nuevo, nunca antes habido, algo inesperado, sorprendente, es decir, imprevisible, tiene un corolario rigurosamente insoslayable: la frustración de las expectativas.

En cierto modo podría decirse que no hemos avanzado gran cosa: estamos ante los efectos teóricos últimos de la premisa de la natalidad. Se siguen todos del hecho de la aparición constante de individuos que comienzan, que con su indeterminable apertura cierran el paso a la ilusión utópica. A no ser, comenta Jonas se diría que con cierta sorna,[41] que la utopía alcanzada proceda a abolir el nacimiento. Hannah Arendt opina en esto lo mismo, pero lo formula con más rotundidad (casi con brutalidad). La utopía, escribe en La condición humana, es el verdadero opio del pueblo.[42] Interpretar esta actitud exclusivamente en una clave política de posibilismo o de moderación (socialdemócrata u otra) equivaldría a marrar el tiro. Ella está pensando en la acción dentro de la historia y denuncia —de una manera que algunos críticos han calificado de resueltamente antimoderna—[43] la ideología del progreso por aniquilar la libertad. No otro es el sentido profundo de su celebrada afirmación (de «Comprensión y política», precisamente) «la historia es un relato que no cesa de comenzar pero que no termina nunca». Ni invencible fatalidad, ni contingencia desoladora. Las generaciones que nos seguirán son la única superficie sobre la que podemos escribir el futuro. El hombre nuevo, si tal expectativa todavía conserva alguna virtualidad, no se construye ni se produce: se deja que sea.

Pero es justamente al hacer este orden de afirmaciones cuando se hace preciso recordar que en ningún momento hemos hablado de culpa sino de responsabilidad,[44] y la responsabilidad no es

arbitraria. Quedó dicho: bajo el signo de la tecnología, las acciones —si bien ya no exclusivamente las del sujeto individual— presentan un alcance causal sin precedentes y que afecta al futuro. A lo que debemos añadir unas capacidades de predicción, incompletas como siempre, pero que superan todo lo anterior. Por su parte, la irreversibilidad se ha visto acrecentada en razón de lo que Jonas ha llamado «el dinamismo acumulativo de los desarrollos técnicos».[45] Está, en fin, la evidente magnitud de los efectos remotos. Todas esas transformaciones en lo real obligan a reconsiderar el contenido de las viejas categorías. Autonomía, hoy, significa mucho más que la mera capacidad para valernos por nosotros mismos: equivale a sostener que ostentamos un cierto poder. Ello es precisamente lo que nos convierte de pleno derecho en responsables. Ha pasado a ser lo de menos el que esta realidad sea o no el resultado de nuestras acciones. Lo que en este momento importa es que está en nuestras manos impedir un cierto futuro, poner los medios para evitar que el deterioro acabe en catástrofe. La pregunta «¿quién ha sido?», ahora lo vemos, sólo valía para los fenómenos inmediatos. Pero, para las graves amenazas que nos plantea nuestro entorno, el interrogante al que urge responder es este otro: «¿cómo hacer para evitarlo?»

Es hora de volver al inicio. Arrancamos la reconstrucción del debate aludiendo a un modo de plantear estos temas muy característico de la década anterior. Incluso se podría sostener que ésta fue una de sus enseñanzas: la categoría de sujeto resulta indispensable, tras tantas revisiones críticas, para acceder a alguna forma de inteligibilidad acerca de lo que nos pasa, especialmente acerca de esa parte de lo que nos pasa que solemos llamar historia.[46] Pero nos compete hacer crecer las enseñanzas recibidas. Me atrevería a defender que, hoy, es no sólo el conocimiento sino también, y sobre todo, la posibilidad misma de la acción humana en el seno del mundo lo que se halla comprometido en esa específica reivindicación del sujeto que viene indisolublemente ligada al concepto de responsabilidad. Acaso sea éste el resumen más veraz de todo lo que he intentado exponer.

Recuerdo haberle oído decir hace unos años al fallecido Manuel Sacristán, comentando la necesidad de revisar las categorías políticas convencionales, que el término «conservador» se había

convertido en un término profundamente inadecuado: los conservadores de nuestros días lo único que conservan es el registro de la propiedad, señalaba con ironía. Era una forma de afirmar que la compulsión por transformar había dejado de ser progresista, de advertir que estábamos entrando en una época en la que el único horizonte que tal vez les iba a quedar a los que antaño luchaban por la emancipación sería la mera defensa de la supervivencia del género humano. Ligando esto con las cuestiones que he intentado desarrollar, se me ocurría una reformulación —quiero pensar que respetuosa— de la vieja tesis: hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él.

Notas:

23. Una convincente argumentación de lo que aquí estamos simplemente enunciando la proporciona el en su momento tan publicitado Anthony Giddens en su libro Consecuencias de la modernidad (Alianza, Madrid, 1993) al analizar las nuevas circunstancias sociales en las que los hombres de hoy deben desenvolverse. Su conclusión es que vivimos en una modernidad radicalizada más que en la posmodernidad (lo que no significa en absoluto que declare impensable un orden postmoderno), y que, en consecuencia, categorías como la de subjetividad, lejos de ser arrinconadas, deben plantearse bajo esta nueva luz («el descubrimiento de uno mismo se convierte en un proyecto directamente relacionado con la reflexividad de la modernidad», pág. 118).

24. Haciendo referencia a la Alemania nazi, Hannah Arendt había señalado las distancias que separan esta noción de la de responsabilidad en su trabajo «Culpa organizada y responsabilidad universal», en Ensayos de comprensión 1930-1954 (Caparrós editores, Madrid, 2005, págs. 153-166).

25. Por ejemplo, por citar al representante paradigmático de esta actitud, el Nietzsche de La voluntad de poder, quien planteaba allí

su conocida crítica a la conexión entre responsabilidad y libre albedrío, conexión postulada según él por los teólogos con el objeto de convertir a la humanidad en dependiente de ellos: «los hombres han sido considerados como “libres” para poder ser juzgados y condenados, para poder ser culpables».

26. Hans Magnus Enzesberger, Perspectivas de guerra civil (Anagrama, Barcelona, 1994), pág. 36. Una aguda crítica teórica —casi metodológica, me atrevería a decir: se cuestiona la categoría misma de guerra civil— es la presentada por Alessandro Dal Lago en su nota «Enzesberger l’apocalittico» (Micromega, nº 5/94, Roma, noviembre-diciembre 1994, págs. 129-134).

27. Para un análisis agudo y pormenorizado de las transformaciones económicas que han dado lugar a ese fenómeno ideológico-cultural denominado posmodernidad, véase el libro de David Harvey, La condición de la posmodernidad (Amorrortu, Buenos Aires, 2008). La hipótesis de la obra es que existe cierto tipo de relación necesaria entre la aparición de las formas culturales posmodernistas, la emergencia de modos más flexibles de acumulación del capital y un nuevo ciclo de lo que el autor llama «compresión del espacio/tiempo» en la organización del capitalismo.

28. Véase su Razones y personas, Antonio Machado, Madrid, 2005.

29. Hannah Arendt, «Labor, trabajo, acción», en De la historia..., Paidós-ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, pág. 107. Afirmaciones muy próximas pueden encontrarse en La condición humana, op. cit., especialmente en el último tramo del capítulo V, dedicado a la acción.

30. El principio de responsabilidad, Herder, Barcelona, 1995, pág. 16.

31 . Ibíd., pág. 33.

32. «Labor, trabajo, acción», op. cit., págs. 107 y 108.

33. «Comprensión y política», ibíd. pág. 46.

34. H. Arendt, La condición humana, op. cit., pág. 202.

35. Ibíd.. pág. 201.

36. Las palabras textuales de Jonas son: «el objeto de la responsabilidad es lo perecedero qua perecedero [...], ese objeto, que está muy alejado de la "perfección", que es del todo contingente en su facticidad, que es percibido precisamente en su fugacidad, precariedad e inseguridad, ese objeto debe tener la fuerza de moverme por su pura existencia (no por cualidades especiales) a poner mi persona a su disposición, sin ninguna apetencia de apropiación» (El principio..., op. cit., pág. 156).

37. H. Jonas, El principio..., op. cit., págs. 66 y 67.

38. Hannah Arendt puso en boca de unos padres (entonces) imaginarios este mensaje, dirigido a sus hijos: «En este mundo, no estamos seguros ni en nuestra propia casa: cómo moverse en él, qué hace falta saber, qué bagaje es preciso adquirir, son misterios también para nosotros. Vosotros debéis saliros de todo esto lo mejor que podáis, pero en ningún caso estáis autorizados a pedirnos cuentas. Nosotros somos inocentes, nos lavamos las manos respecto a vuestra suerte». La descalificación que les dedica nuestra autora no puede ser más vertical: «Quien rechaza asumir esta responsabilidad del mundo no debería ni tener niños ni tener el derecho de tomar parte en su educación» (subrayado, M. C.). Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política (Península, Barcelona, 1996), págs. 203 y 201. Las citas corresponden al trabajo «La crisis en la educación».

39. A este asunto se ha referido también Pascal Bruckner en su libro La tentación de la inocencia (Anagrama, Barcelona, 1996), en el que señala como una de las tendencias más características de la sociedad contemporánea, además de la victimización, el infantilismo.

40. No es ésta, en contra de lo que tal vez a primera vista pudiera parecer una suposición del todo gratuita. Véase al respecto el texto de Hannah Arendt «Reflexiones sobre Little Rock», incluido en su libro Responsabilidad y juicio (Paidós, Barcelona, 2007).

41. H. Jonas, op. cit., pág. 345.

42. No estará de más precisar que la afirmación se plantea al hilo de un comentario acerca de «el único elemento utópico del marxismo» que es «la esperanza de una liberación final con respecto a la labor y a la necesidad» (La condición..., op. cit., pág. 155).

43. G. Even-Granboulan, «Hannah Arendt face à l'histoire» en Anne-Marie Roviello et Maurice Weyembergh (eds.), Hannah Arendt et la modernité (Vrin, París, 1992), pág. 80.

44. Victoria Camps se ocupó de esta distinción en su libro Virtudes públicas (Espasa Calpe, Madrid, 2ª ed.: 1990), especialmente en el cap. III, dedicado a la responsabilidad, que incluye un epígrafe titulado «La responsabilidad sin culpa». Véase también, a este mismo respecto, el capítulo III, titulado «Culpa versus responsabilidad», del libro de Iris Marion Young, Responsabilidad por la justicia, Ediciones Morata-Fundación Paideia, Madrid-La Coruña, 2011. Por mi parte, he hecho alguna consideración respecto a la necesidad de no confundir ambas nociones en mi libro ¿A quién pertenece lo ocurrido? (Taurus, Madrid, 1995), en particular en el epígrafe 7.3., titulado «¿Responsabilidad o culpabilidad?»

45. De tal manera que «lo que una vez ha comenzado nos arrebata el control de la acción, y los hechos consumados que aquel comienzo forjó se convierten acumulativamente en la ley de su continuación», H. Jonas, op. cit., pág. 73.

46. He defendido de modo expreso esta tesis en mi libro Narratividad: la nueva síntesis (2ª ed.: Perseo Ediciones, Valparaíso, 2012) así como en mi Filosofía de la Historia (Alianza, Madrid, 2008), especialmente en «Epílogo. Reconsideración a la baja del sujeto», págs. 223-246.

III. Hacia una responsabilidad inocente

1. En otros lugares[47] ya empecé a tratar el tema que ahora quisiera recuperar desde una perspectiva diferente. Hago la advertencia, no sólo como cortesía hacia los lectores de aquellos papeles (bien sé que su número es escaso, pero he de ser amable con ellos porque en su mayor parte son amigos), sino también, y acaso sobre todo, como argumento presuntamente metodológico que excuse, o por lo menos contribuya a disculpar, el sesgo abiertamente parcial e interesado que en esta ocasión deseo imprimirle al tema de la responsabilidad.

Eso no significa que me desentienda de mis propias afirmaciones, que quiera hacer tabla rasa de lo pensado, o cualquier otra cosa parecida. Por supuesto que no, y para testimoniarlo tomaré, como motivo teórico del que arrancar, una atinada observación que —junto con otras también interesantes, pero laterales en relación a este tema— me planteaba recientemente Carlos Moya[48] en comunicación personal. A mi sin duda tajante formulación (de ¿A quién pertenece lo ocurrido?) «somos responsables de lo que está en nuestra capacidad de hacer», contraponía, sensatamente, el ejemplo de que «está en mi capacidad de hacer insultar a alguien (y muchas otras cosas), pero si no le insulto, no soy responsable de insultarle».

Por lo pronto, he de empezar reconociendo que mi formulación debería haber sido más matizada. Acaso entonces lo que pretendía señalar hubiera resultado algo más claro. Si hubiese dicho, por ejemplo, «La responsabilidad debe medirse en su relación con las capacidades», o «cada cual es responsable en relación a lo que está en su mano hacer», se hubiese visto mejor que la cuestión a la que estaba apuntando conectaba, por un lado, con lo que en la terminología tradicional de este discurso se suelen denominar acciones por omisión (únicas en las que alguien puede ser imputado precisamente por no haber hecho algo que debía o se esperaba de él, en que tiene sentido afirmar que alguien es responsable de que nada suceda) y, por otro, pretendía incorporar un orden de consideraciones de carácter previo que a menudo no son utilizadas en estos planteamientos. Existen, por decirlo rápidamente, ámbitos

de imputabilidad que configuran y constituyen el vínculo de lo responsable.

Hablar como si sólo hubiera, de un lado, acciones y, de otro, individuos susceptibles de atribuírselas es dibujar un escenario en el que se parte de una igualdad entre agentes que no es el caso, igualdad que apenas queda atenuada por el hecho de que luego podamos introducir, a modo de decorado, condiciones o condicionamientos. Pero es también un modo de intentar sustraerse a la interpelación ajena, de buscar lo que podríamos llamar espacios de irresponsabilidad (que en algún caso pueden ser de impunidad moral). Una esfera en la que esto se muestra de manera casi ejemplar es en la de la batalla política, en la que resulta muy frecuente argumentar como si la responsabilidad fuera una exclusiva de quienes tienen (o han tenido) el poder. Por supuesto que no estoy discutiendo que el grueso de esa carga le corresponda a los que detentan (o han detentado) los niveles máximos de decisión política. Pero ahí no se agota ni el poder ni la responsabilidad. Vivir en palacio no puede ser el criterio. Ni el ejecutivo agota el primero ni las cuentas que periódicamente deben pasar en democracia los gobernantes liquidan todas las responsabilidades. Sólo un apunte, para recuperar más adelante: de aceptar esta tesis, aquél que no conoció la victoria (en el ámbito que fuera) nunca sería responsable de nada. Lo cual condenaría a dejar sin respuesta, por definición, una pregunta nada trivial ni indiferente: ¿hay algún responsable en las derrotas? (pregunta que podría suavizar sus tonos acaso en exceso graves si se la reformulara como ¿en qué sentido se equivocan los que pierden?).

No se trata, claro está, de combatir estos diversos intentos de exclusión a base de oponerle una universalización indiscriminada del vínculo (de la responsabilidad). Lo que se pretende plantear aquí es, más bien, que la mejor forma de combatir el argumento todos somos responsables, argumento tradicionalmente conservador en la medida en que apuntaba a desactivar, a base de pulverizarla,[49] la crítica al poder, no es lanzándole un desabrido la responsabilidad es la virtud de los tristes (o cualquier otra tesis de similar inspiración), sino procurando mostrar adecuadamente cómo se conjuga el concepto y las consecuencias que de ello se derivan. Acaso un modo eficaz de abordar el análisis sea intentando mostrar

los elementos que lo constituyen.

La pregunta por la responsabilidad, se ha dicho más de una vez, se deja descomponer en varias subpreguntas, cada una de las cuales apunta a desarrollos nítidamente diferenciados. Con todo, es cierto que no puede haber una completa dilucidación de la responsabilidad en una determinada situación si no se es capaz de responder adecuadamente a las siguientes cuestiones: ¿quién es el responsable?, ¿de qué es responsable?, ¿ante quién es responsable? y ¿en nombre de qué es responsable? Hasta tal punto una dilucidación completa exige responder a la totalidad de las preguntas que la descalificación, como pregunta pertinente, de una sola de ellas arruina la posibilidad misma de abordar el asunto más general. Ni sentido tiene plantear la responsabilidad por un acontecimiento azaroso (porque no hay un quién del que dependa), del mismo modo que no hay delito sin cuerpo del delito (aquí falta el de qué) o que no procede exigir responsabilidades al anacoreta o al Robinson (que no dispone de un quien ante el que responder), ni, finalmente, interesa conocer al responsable de algo carente de todo valor (¿en nombre de qué?).

Ahora bien, constatada la necesaria interconexión de las diversas preguntas, hay que añadir que no por ello los tratamientos de cada una de sus respuestas han de ser idénticos. Así, la pregunta por el quién remueve toda una problemática acerca de la necesidad de la instancia subjetiva en cuanto tal. Como ya ha sido sobradamente señalado, la coincidencia entre críticos (y críticas) a la subjetividad y críticos (y críticas) de la responsabilidad tiene poco de casual. Desactivado el sujeto, declarado obvio, innecesario, superfluo o, peor aún, mera fantasmagoría interesada (cambiantes sombras chinescas salidas de las manos de los poderosos), mantener el empeño por la localización de responsables sólo puede ser la postrera maniobra de dicho poder para producir en un mismo gesto sujetos y sometidos, puesto que lo que los instituiría como entidades en apariencia autónomas y autosuficientes sería lo que a la vez, por medio del mecanismo de la culpa —constituyente, según ellos, de la responsabilidad—, los convertiría en absolutamente dóciles.[50] Por su parte, la cuestión del interpelante, de aquél que exige respuesta, remite tarde o temprano, intersubjetividad mediante, a esa esfera en la que la interpelación se produce, esto es, la esfera de lo común, de

lo compartido, de lo social en definitiva, que es donde la exigencia de responsabilidad se produce. En tercer lugar, la pregunta por los valores contenida en el ¿en nombre de qué? remite sobre todo a una discusión acerca de códigos y discursos (morales o legales), que tampoco es la que quisiera plantear ahora aquí.

Queda para el final el interrogante en apariencia más sencillo, el que parece satisfacerse debidamente con la mera constatación de su objeto: ¿de qué se es responsable? Habría una primera respuesta que, al menos a simple vista, parece señalar con claridad el lugar donde hay que seguir buscando: se es responsable de aquello que se hace. El problema —la madre de todos los problemas, en realidad— es que una respuesta así remite a una serie de consideraciones, de orden mucho más general, acerca de la naturaleza de la acción, del contenido que se le atribuye a ese señalado obrar. Una inicial matización, absolutamente relevante, ya se planteó al hablar de las acciones por omisión: habrá que entender el hacer en un sentido suficientemente amplio como para que pueda abarcar en determinadas condiciones el no-hacer.

La importancia del matiz viene relacionada con la trascendencia que han ido cobrando este tipo de acciones en los últimos tiempos. La inquietante hipótesis de que ellas se han convertido en la figura que mejor permite visualizar el tipo de relación que mantienen en el mundo de hoy los hombres con su propio obrar merece ser tenida en consideración, aunque sólo sea porque de su aceptación o de su rechazo se siguen consecuencias de muy diverso tipo. Es claro que en la base de la idea de omisión, fundamentándola, hay otra idea que conviene explicitar, la de que existe un curso de los acontecimientos tal que, de no mediar la intervención de la acción humana, tiende a su consumación. Esto ya aparecía, por supuesto, en las formulaciones tradicionales de este tema. Cuando se pone el ejemplo habitual de la obligación de ayudar en caso de accidente automovilístico, se está dando por supuesto que la denegación de ayuda (la acción por omisión en este caso) no es indiferente, puesto que da lugar a sus propios efectos (es muy posible que la situación de los accidentados heridos empeore si no se les atiende de inmediato, etc.).

Repárese, por cierto, en que este tipo de situaciones permite

mostrar en qué medida la identificación responsabilidad-culpa, más allá de las discrepancias doctrinales de fondo,[51] no resulta técnicamente operativa en cualesquiera contextos. El reproche de Moya inicialmente citado funcionaba sobre la base de la identificación entre ambas categorías, de tal manera que del que no insulta no se acababa de ver qué se podría predicar. En este tipo de situaciones, que es el que hasta ahora tendía a tomarse como modelo, lo característico era que había un fuera de la acción, caracterizado por su indiferencia. Pero si, por el contrario, pensamos en el ejemplo del auxilio, entonces no hay opción indiferente, esto es, no hay opción irresponsable. El que no se detiene a ayudar es responsable (con la connotación de culpabilidad) de esa acción negativa, mientras que el que sí lo hace es responsable (esta vez en el sentido de que tiene derecho a atribuirse el mérito) de la ayuda prestada.

Pero las limitaciones de la mencionada identificación no terminan aquí. Para que funcione, se precisa un requisito que recorta grandemente su territorio de aplicación. Sólo puede haber responsabilidad, entendida como culpa, respecto a acciones ya realizadas. Sin embargo no son éstas las únicas acciones de las que cabe hablar. Nuestros proyectos, deseos o aspiraciones entran también de lleno en el ámbito (bajo el rubro acciones posibles), sin que, no obstante, pueda utilizarse aquella categorización. De lo que está pendiente de hacer, por definición, no procede empezar a buscar culpables, puesto que no sabemos a qué consecuencias dará lugar, pero tiene perfecto sentido, sin abandonar esa misma ignorancia, asignar responsabilidad. Es el caso de cuando decimos cosas como «los padres son los responsables de la educación de los hijos». Lo que estamos señalando es que es a ellos a quienes corresponde hacerse cargo de la misma, con absoluta independencia de cómo finalmente resulte el proceso. Más en general, tiene perfecto sentido la afirmación «tú serás responsable de lo que pueda suceder», mientras que no lo tiene, o por lo menos no lo tiene claro, su correlato «tú serás culpable de lo que pueda suceder» (a no ser que acordemos algún significado no irónico para expresiones como ser culpable de un acontecimiento afortunado u otras equivalentes).

2. Ahora bien, proponer, según empezamos a hacer, las acciones por omisión como figura de referencia implica, regresando al principio, una cierta revisión de los enfoques con los que el discurso de la acción de tradición analítica venía abordando su objeto. En este debate —como en tantos otros en la historia del pensamiento, por lo demás, pero esto no es ahora lo que importa— a menudo los problemas no se plantean tanto porque unos ignoren o no consideren lo que los otros dicen, como porque los primeros no le conceden la importancia que estos últimos le atribuyen. Si no se quiere todavía entrar directamente en esta discusión, podría proponerse otro ejemplo para entretenerse mientras llega el momento.

Con frecuencia, la discusión entre diferentes paradigmas filosóficos al diseñar el tema de la acción se centra en el esclarecimiento de qué tipo de acción es el modelo que ilumina el obrar humano en cuanto tal. Los partidarios de filosofías poco racionalistas subrayan la importancia de instancias como el deseo, la pasión, los sentimientos, etc., y, consecuentemente, tienden a centrar su atención en aquellos momentos o episodios en los que los individuos se ven arrastrados por dichas instancias, mientras que los autores que no han abandonado el horizonte gnoseológico de la cientificidad enfatizan el hecho de que las acciones realmente relevantes son aquellas susceptibles de ser entendidas en clave de racionalidad, explícita o implícita, debiendo quedar relegadas el resto de instancias a la categoría de mero acompañamiento asignificativo del obrar —y, por tanto, las acciones a que pudieran dar lugar a la condición de eventos irrelevantes—. Se observará que ésta es una discusión meta o de principio, que no admite ser resuelta con ninguno de los criterios particulares en juego. La justificación racional de la racionalidad, al igual que la defensa apasionada de la pasión, son tan fáciles como inútiles por tautológicas. La cuestión es enteramente otra, esto es, de toda otra naturaleza.

Sostener que deberíamos tomar las acciones por omisión como ejemplo primordial (formulación apenas levemente desplazada de lo que veníamos nombrando como modelo o figura) altera, me atrevería a decir que radicalmente, el equilibrio entre los elementos teóricos en presencia. La discusión deja de gravitar sobre el agente

—sea para reafirmarlo, sea para subvertirlo— y se desplaza hacia un ámbito de realidad distinto y, desde luego, mayor. El antiguo actor pierde su condición de territorio privilegiado en el que transcurría lo más importante de la acción, para pasar a asumir una condición subalterna, subsidiaria respecto al nuevo espacio en el que las cosas ocurren. Ahora es él quien debe encontrar su inserción o su acomodo en una realidad que en lo fundamental le viene dada, esto es, ya cargada de significado (y no significativizada por él).[52]

Cabría argumentar, desde luego, que ese significado con el que el agente se encuentra es, a su vez, el resultado de acciones humanas anteriores. Sin embargo, dicho argumento, por lo pronto, no altera el dato de experiencia acerca del modo en que los agentes tienden a vivir su inscripción en la realidad. Pero más importante que esto es el hecho de que no estamos ante un mero efecto de desconocimiento, como el que era descrito por la vieja teoría de las ideologías de la tradición marxista. No se trata de que los hombres no reconozcan lo que les es propio, lo que ellos mismos han producido, y que se confundan por intentar cosificar esa extrañeza. Es más bien que, de manera creciente, lo real a lo que se deben confrontar viene ya configurado, normado, programado en su desarrollo, merced a la eficacia de instancias globales que operan en escenarios fuera del control de cualesquiera agentes particulares.

Carecería de demasiado interés teórico tomar pie en esto para reeditar discusiones, a estas alturas francamente rancias, como la del margen de intervención que tienen los individuos frente a las estructuras, o cualquiera de las otras muchas equivalentes. Pero hay que añadir de inmediato que tan ridículo como es descubrir el Mediterráneo a cada poco, lo resulta negarse por principio (como si la idea —del Eclesiastés, por cierto— de que pudiera haber algo nuevo bajo el sol todavía fuera capaz de generar perplejidad) a admitir que las transformaciones que aceleradamente se están produciendo en nuestras sociedades obligan a reconsiderar muchos de los esquemas teóricos con los que funcionábamos hasta el presente. Desde diversos ámbitos hemos recibido indicaciones en el mismo sentido: llámesele mundialización, globalización, planetarización, o alguna variante próxima, el caso es que estamos asistiendo a unos cambios que sólo parcialmente se dejan pensar con las viejas categorías. La realidad se ha ensanchado y estrechado

al mismo tiempo y en el mismo movimiento. Tal vez sea eso lo que haya determinado la caducidad de alguna de las tradicionales metáforas espaciales en las que tan cómodamente estábamos instalados. Lo que pudiéramos llamar la clausura del mundo implica que ya no hay un fuera para esta realidad.

Pero, al mismo tiempo, ese fenómeno de clausura es el que da lugar a una nueva apertura, a una apertura que se debiera visualizar bajo otro signo, tal vez el de una apertura hacia adentro. La posibilidad por reivindicar ahora no es la del hallazgo, el descubrimiento o la conquista, sino la de la promesa incumplida, la de las aspiraciones derrotadas. Todo esta ahí, como —ahora sabemos— estuvo siempre. A la espera de agentes capaces de activar sus secretos designios. Pero no quisiera que eso sonara únicamente a Benjamin (o a Horkheimer), sino también a Wittgenstein. A un Wittgenstein muy particular (el mejor, para mi gusto), el que sabía que el conocimiento tiene lugar en el momento en que somos capaces de percibir lo que nunca dejó de estar ante nuestros ojos.

No costaría, estirando de alguno de los hilos trenzados hasta aquí, conducir este planteamiento hacia una reconsideración del discurso histórico. No es éste ahora el objetivo primordial, aunque, particularmente, no pueda evitar mirarlo con simpatía (sirve, entre otras cosas, para probar el alcance teórico de las cuestiones que se están abordando). En efecto, lo recién afirmado en cierto modo podría entenderse que equivale a proponer, como tarea primordial para el pensamiento en esta hora, el descubrimiento de las virtualidades del pasado. Simétricamente, destacar, como subrayaremos en lo sucesivo, la importancia de las consecuencias de la acción, implica deslizar en el interior de la idea de futuro[53] un elemento de indeterminación a través del cual la cuestión del sentido puede ser reintroducida de pleno derecho. Sin embargo, y aunque no vayamos a detenernos aquí, conviene no pasar por alto la dimensión filosófica (de filosofía de la historia, naturalmente) de algo que antes quedó elidido a través de una pregunta (¿hay algún responsable en las derrotas?).

La insistencia de tantos analíticos de la acción en la importancia de lo hecho, de lo efectivamente realizado, parece tener como referente polémico expreso los mentalismos de variado pelaje. Se

trata, suelen argumentar, de enfatizar la dimensión positiva de la acción para evitar todos esos dualismos que se han revelado a lo largo de la historia incapaces de resistir los embates de la tentación espiritualista. Pero hay algo en este gesto teórico que recuerda, si se me permite la pirueta especulativa, aquella violencia metafísica de la que tanto le gusta hablar a Vattimo.[54] Esas acciones petrificadas en actos tienen un estatuto ontológico fuerte, sospechosamente fuerte. Son el nuevo lo que hay a la espera del ropaje discursivo adecuado. Nada a su lado resulta comparable. Cualquier cosa distinta a este estrecho ajustarse a lo dado propuesto queda descalificada con variados reproches que parecen esconder un único temor: si abrimos las compuertas del discurso a otras modalidades del obrar no habrá forma de contener la avenida de nuevos elementos a la espera de pensamiento con que nos veremos inundados.

Pero el temor, por justificado que esté, no hace bueno el abusivo recorte. Sobre todo porque, por su parte, la presunta solución puede dar lugar a una dificultad acaso más grave que la que pretendía evitar. La aceptación, como único referente ontológico válido, de lo realmente ocurrido se traduce, si continuamos pensando en el discurso histórico, en una rehabilitación encubierta de una perspectiva del pasado sobradamente criticada por muchos filósofos, aquélla que reconstruye la historia desde el punto de vista de los poderosos. No a otra cosa conduce la exclusiva atención a lo que terminó siendo el caso. Queda forzosamente sin pensar todo lo que no pudo acceder al ser, lo que no obtuvo más estatuto ontológico que el de la promesa incumplida, la aspiración derrotada o, en definitiva, la esperanza frustrada.[55] Con lo que se demuestra, como mínimo, que la tendencia a mirar el pasado desde los ojos de quienes sí alcanzaron sus objetivos es demasiado potente y está demasiado incrustada en nuestro modo de abordar la historia como para confiar en que baste para neutralizarla con el mero antídoto de la conciencia de sus peligros.

Pero no terminan aquí las ventajas de cambiar de modelo para la acción —o de ejemplo primordial, como también lo denominamos en su momento—, aunque no sea poco que ayuden a mostrar alguno de los supuestos sobre los que parecían apoyarse ciertas filosofías de la acción. Acaso más importante que eso sea el nuevo marco teórico

dibujado por esas situaciones en las que la omisión es una opción inexcusable, y la posibilidad que abre dicho marco de incorporar a la centralidad del discurso —a su núcleo duro, como se dice en otras jergas— temas que tendían a ser desplazados a la periferia de la problemática —cuando no tratados directamente como anomalías —. Estoy pensando en particular en dos asuntos, el relacionado con el tamaño de las acciones y el de las consecuencias de las mismas.

3. En el fondo, ambos asuntos, como no cuesta demasiado de percibir, se hayan profundamente interconectados. Era una concepción individualista de la subjetividad la que tenía dificultades para transitar desde esa esfera a otras más amplias. Quien se resiste a aceptar más realidad en sentido fuerte que la de los individuos particulares, tenderá a considerar muy dudosa la existencia de algo parecido a una acción colectiva (a no ser que se la reduzca a mero agregado o yuxtaposición de las acciones individuales), y, desde luego, juzgará como manifiesto abuso del lenguaje el planteamiento de algo parecido a la responsabilidad colectiva. A partir de aquí, el planteamiento del tema de las consecuencias, y en particular el de las consecuencias no deseadas o efectos perversos, podrá servir para subrayar la dimensión contingente del obrar humano, los límites del agente o la insoslayable presencia del azar en cualesquiera previsiones que queramos hacer, pero en ningún caso será útil para mostrar ninguna dimensión necesaria, estructural, de la acción.

De alguna manera, lo que se está proponiendo aquí es invertir la carga de la prueba, iniciar el recorrido discursivo por otro punto, no considerando como la cuestión previa a dilucidar la del estatuto ontológico de determinadas entidades, por ejemplo, supraindividuales. Marx (de vez en cuando conviene recordar que existió) adoptaba una actitud parecida cuando se negaba a tomar como punto de partida para su discurso el concepto de población. Análogamente, y con el debido respeto, se trataría de desdeñar determinados enfoques (habrá quedado claro: no por inexistentes, sino por improcedentes) y, en su lugar, comenzar tirando del cabo de la inserción de los agentes en determinadas situaciones, aquéllas en las que, dicho muy sumariamente, no hay vías muertas,

posibilidades irrelevantes que desemboquen en un hipotético exterior de la acción.

Podría hablarse de una figura de la figura, de una imagen que visualiza esa transformación en el panorama del mundo que diversas categorías han intentado nombrar cada una a su manera: la ocupación del planeta. Hay una historia que, mal que pueda pesar a algunos (a la vista de la polvareda levantada por Fukuyama, parece que son muchos), ha terminado sin ningún género de dudas, a saber, la historia geográfica o territorial.[56] La ocupación del planeta, en efecto, ha concluido. De esta constatación, difícilmente discutible, se pueden extraer conclusiones de diferente naturaleza. Puede concluirse que ya no hay adónde escapar, expectativa romántica que todavía mantenía en autores recientes alguna virtualidad transferida al plano del pensamiento con otros ropajes, o puede concluirse que la nueva realidad hace patente algo conocido de antiguo, pero que permanecía semioculto, tapado por las apariencias, a saber, que no hay más auténticas aventuras que las interiores (incluso cuando se desarrollan en escenarios naturales). Vertiendo la figura a los términos del presente discurso: ahora vemos que la acción humana desemboca necesariamente sobre sí misma.

Tal vez los tonos, un involuntario (por mi parte) aire de familia con otros discursos próximos en el tiempo o, porqué no decirlo, el hecho de que es frecuente inferir la identificación a partir de la simple mención, pudieran llevar a alguien a pensar que, en definitiva, lo que se está proponiendo aquí es una variante más de esos planteamientos debilitadores de la subjetividad que acaban teniendo, como efecto teórico inevitable, el simultáneo debilitamiento de la idea de responsabilidad. Entender una cosa así sería malinterpretar lo que se ha dicho, esto es, ubicarlo en un esquema discursivo que no le concierne. El problema no es (probablemente nunca lo fue) reforzar el sujeto para mejor defender la responsabilidad, o, a la inversa, atacarlo para hacerla imposible. Plantearlo de esta forma deja sin pensar lo que ahora realmente importa, esto es, el específico vínculo que el agente mantiene con su acción, y que denominamos responsabilidad.

Todo lo que se ha venido diciendo acerca de la nueva configuración

del mundo debiera servir, llegados a este punto, para precisar la idea de responsabilidad que estamos defendiendo y, de paso, las distancias que la separan de otros usos de la misma idea. Porque, ciertamente, no se puede decir que la tendencia del pensamiento en los últimos tiempos haya sido el definitivo abandono de la categoría, sino más bien su progresiva reivindicación teórica[57] y su cada vez más generalizado empleo en diversos tipos de discurso. Pero es precisamente este aparente resurgimiento el que debiera obligarnos a extremar las precauciones. Porque asumir como inobjetables teóricamente muchos de los usos con los que resulta fácil encontrarse, pongamos por caso, en los medios de comunicación, nos arrastraría hacia territorios de pantanosa confusión conceptual.

Pensemos, por no abandonar aquel lejano ejemplo inicial, en el cruce de acusaciones que es frecuente encontrar en el debate político. Unos arrojan a la cara de los otros el argumento de que deben asumir la responsabilidad de un determinado episodio (por lo general, bochornoso), a lo que los otros responden tildando a los unos de irresponsables por el hecho mismo de haber formulado aquella acusación (con el argumento, supongamos, de que afecta a la seguridad nacional). Está claro que los primeros están utilizando la responsabilidad como estricto sinónimo de culpabilidad,[58] por lo que no hará falta repetir lo planteado al principio. Los segundos, en cambio, la utilizan de una forma sobre la que valdrá la pena comentar algo.

En este último caso «ser responsable» podría sustituirse por una expresión parecida a «ser prudente». La responsabilidad vendría entonces a designar un modo de ir determinando, recortando, de entre lo posible, aquello con lo que nos atrevemos. Alguien sería responsable en la medida en que fuera capaz de darse cuenta en cada momento de la justa dosis de acontecimientos de la que está en condiciones de hacerse cargo. Digámoslo ya: en una interpretación así el concepto carece de toda tensión. Porque, incluso aunque se pretendiese conectar esos acontecimientos con la posibilidad, la posibilidad que de una mirada así resultaría sería, sin ánimo de hacer un fácil juego de palabras, una posibilidad posibilista. Y es bastante dudoso que un agente que actúa así, que asume lo que debe, conviene y procede, sea, en sentido un poco

propio, responsable.

Tal vez se trate de una azarosa coincidencia, pero otro contexto en el que el adjetivo se utiliza de la misma manera tiene que ver claramente con el ejercicio de la autoridad. Con frecuencia, cuando padres o educadores califican como responsable a un niño, pretenden significar algo más que la mera constatación de que es obediente. Está en un escalón por encima de eso: ha interiorizado tan adecuadamente la norma, que sabe en cada instante lo que le toca hacer. ¿Es aceptable este uso de la categoría? A la vista de las premisas que hemos venido planteando hasta aquí, es evidente que no. En realidad, a poco que se analice con atención, el niño del ejemplo es un perfecto irresponsable. Se limita a ser la terminal de una norma —moral, disciplinaria, o de otro tipo—. A ejecutar con eficacia los designios que le vienen dados desde más arriba.

Pero, siguiendo la lógica del argumento, es igualmente irresponsable todo aquel que identifica la práctica de la responsabilidad con la aplicación de cualquier norma. Ese no es el responder a que hace referencia la etimología del término responsabilidad: eso es sólo poner la voz. Bien pudiera decirse que, en el límite, resulta contradictorio hablar de responsabilidad necesaria. Porque cuando alguien, por ejemplo en la vida social, es considerado necesariamente responsable, termina generándose, por la misma disposición, un responsable subsidiario. Lo que parece venir a probar la relativa indiferencia del primer designado, cuya función real era ocupar un espacio, desempeñar una función (normalmente la de asumir la reparación de eventuales daños de alguna acción).

A nadie se le escapará que el rechazo de la idea misma de responsabilidad necesaria parece abocarnos a alguna variante de defensa de una libre responsabilidad. Pero, también ahora, convendrá retener la aparición del nuevo concepto (el de libertad), no fuera el caso que plantearlo de principio, como si fuera la primera palabra por dilucidar, nos devolviera a un viejo diseño circular de la cuestión (ejemplificable en el tópico dilema acerca de si el hombre es libre o está determinado), cuya escasa eficacia está sobradamente acreditada. Acaso no en todo anduvieran equivocados los neopositivistas: en muchas ocasiones la exagerada

antigüedad de un modo de plantear las cuestiones es el mejor testimonio de su esterilidad. Aunque tampoco es menester exagerar: la libertad probablemente sea una buena última palabra. Una de esas categorías que sólo se definen bien después de haber desplegado todos los argumentos: una de esas ideas que suelen ser llamadas a presencia tras fórmulas del tipo «...en definitiva, a todo eso es a lo que llamamos libertad».

4. De hecho, a lo que debiera abocarnos el señalado rechazo de aquella idea de responsabilidad es a otro modo de entender los términos en juego. Hemos argumentado hasta aquí contra diversas interpretaciones fijistas, cosificadoras, esencialistas, de los elementos que protagonizan esta relación. Contra una acción intocable, en cuanto ya realizada, y contra un agente convertido en mera correa de transmisión de las ordenanzas. Pero lo rechazado no permitía todavía identificar con claridad el nuevo referente de la propuesta (de ahí las advertencias contra el posibilismo). Probablemente sea ya el momento de dotar de un mayor contenido aquellas alusiones anteriores acerca de la necesidad de ensanchar el territorio de la acción. Con los elementos aportados se ha puesto sobre aviso de las consecuencias que provoca conformarse con una versión sospechosamente modesta de la posibilidad. En el fondo, dicha interpretación, al igual que le ocurría a la concepción de la acción demasiado sumisa ante lo realizado, sigue presa de una visión filosófica inaceptable.

Someterse (verbo que algunos prefieren sustituir por atenerse) a los hechos o someterse a la norma son modos, equivalentes en su resultado, de hacer imposible la responsabilidad o, tal vez mejor, de desactivarla, de desplazarla hacia un ámbito en el que ya no puede desempeñar la función que le es más propia. El positivismo y el posibilismo hurtan al agente el momento en el que una responsabilidad radicalmente entendida empieza a ser pensable, a saber, el momento de la decisión. La identificación a este respecto entre los dos «ismos» no es abusiva. En el fondo, quienes se limitan a reivindicar sin más las posibilidades incumplidas en el pasado evitan plantear la cuestión de cuales son las auténticas posibilidades (esto es, las imposibilidades) del presente. Conformarse con intentar

realizar lo que en su momento no se pudo es traicionar el nervio de aquella esperanza. Es, en el fondo, confiar en que la historia terminará algún día, el preciso día en que quede saldada la última deuda, en que se pague la última factura pendiente.

Importante confusión, ciertamente. Lo que permanece incumplido del pasado no es la concreta reivindicación, el particular anhelo que ahora puede ser satisfecho sin dificultad. También en esto llevaba razón Wittgenstein: el hombre tiene una tendencia a arremeter contra los límites (no sólo del lenguaje). La historia de la humanidad no es en el fondo otra cosa que el relato de la formidable tarea de ampliar los confines de la propia experiencia, de hacer crecer los límites del mundo.[59] Nadie puede determinar por anticipado lo que nunca alcanzaremos a decir, como tampoco nadie puede saber con seguridad lo que estamos condenados a no poder realizar. Lo que sí tenemos derecho a sospechar (la sombra de Marx es alargada) es que el hecho de que los hombres se planteen algo es un indicio de su posibilidad. Pero de una posibilidad radical, esto es, de una posibilidad que aparece ante sus contemporáneos tan deseable como inalcanzable. En pocas palabras, como una posibilidad imposible. De esto es de lo que parece tratarse: de una tensión especular entre dos términos que se reenvían tanto como se repelen.[60] Tensión en la que la supresión de cualquiera de ellos equivaldría a cegar el camino de la acción (la posibilidad factible se disuelve a plazo fijo en lo real, de la misma manera que una imposibilidad sin determinación alguna es metafísica: exterioridad pura, abstracción enajenada, de la que jamás cabría predicar responsabilidad).

La posibilidad, pues, no es lo preterido, lo simplemente aplazado o pospuesto. Eso, más que posibilidad, es una realidad pendiente de materialización. Si se puede sostener que la apuesta por lo posible termina haciendo estallar desde dentro lo real, es a condición de que se asuma, hasta el límite de lo que seamos capaces de pensar, el carácter abierto, indeterminado, de la acción humana. La posibilidad imposible recién mencionada no alude a un límite natural de lo que nos podemos proponer, ni tampoco a un vaporoso (e igualmente metafísico, por cierto) anhelo-de-no-se-sabe-muy-bien-qué. Lo que ensancha nuestro horizonte, lo que de verdad nos coloca ante los límites de la imposibilidad es la forma que ha

tomado el proceso de la acción humana en el mundo de hoy, el hecho de que uno de sus rasgos constituyentes de dicho proceso es precisamente el rebasarse a sí mismo, el generar constantemente unas condiciones tales que hacen imposible un análisis concluyente de la acción en términos de mero reconocimiento respecto al proyecto originario.

En un pasado relativamente reciente esta interpretación del actuar humano como una sistemática generación de incertidumbre era puesta, con mucha frecuencia, al servicio de una tesis muy cuestionable. El argumento venía a ser: empeñarse en conocer lo más fiablemente la realidad social con el objeto de mejor transformarla es un empeño inútil. Somos como aprendices de brujo que desencadenan fuerzas que, una vez activadas, escapan por completo a nuestro control. Conclusión: resignémonos en lo teórico a formas menores, poco ambiciosas, de aprehensión espiritual del mundo (¿qué otra cosa, en definitiva, se nos venía a decir en Miseria del historicismo respecto a la historia?), y apliquémonos en la práctica a reparar los pequeños desperfectos que se puedan producir en la superficie de lo existente, abandonando la pretensión, tan ilusoria como peligrosa, de cambiar la realidad por completo —el ansia por transformar la totalidad a menudo desemboca en el totalitarismo, acostumbraba a ser el remate final de este argumento—.

Que la tesis admite usos abiertamente conservadores parece fuera de toda duda (la mera constatación de alguno de sus defensores más fervientes proporciona una pista inicial bastante inequívoca). Pero sería ridículo negarse a aceptar un argumento, en sí mismo consistente, esgrimiendo como único motivo el hecho de que esté inscrito en un planteamiento más amplio con el que estamos globalmente en desacuerdo. No es una comparación por completo equivocada la del aprendiz de brujo: es, si acaso, insuficiente. Y un punto derrotista, por cierto. Dictaminar que ninguna acción obtiene el resultado que su agente se proponía contribuye a potenciar una imagen desracionalizada del ámbito del actuar humano (puesto que lo que define a ese efecto díscolo no es su integración en otro orden de inteligibilidad, sino su mero apartarse del programado, su operar al margen de todo designio).

Probablemente fuera el peligro de que la paradoja se convirtiera en contradicción el que llevó a los autores que plantearon por vez primera este problema a ubicarlo en los márgenes de su propuesta. Era lógica su actitud: colocarlo en el centro hubiera significado desdeñar la función que a lo largo de la historia ha desarrollado el conocimiento, el cual ha tenido siempre como misión precisamente prevenir al hombre de las amenazas del futuro. Plantear como una condena la pérdida del sentido de la propia acción, el fatal alejamiento de lo producido respecto a lo diseñado, exigiría una teoría complementaria que diera cuenta de las razones de esa lentitud constituyente que lastra el conocimiento de lo humano e impide que en ningún momento éste consiga dar alcance a su objeto, que siempre estaría, en semejante perspectiva, dos o tres efectos por delante del discurso que pretende aprehenderlo.

El matiz diferencial entre este último enfoque y el que se está intentado proponer ahora pasa por aquella referencia a la forma que ha tomado el proceso de la acción humana, a que antes se hizo mención. Dicha referencia aludía no sólo a los ya señalados procesos de globalización o planetarización, con lo que ellos comportan de clausura (tentativa) de lo real, sino también, y esto es lo que se añade en este momento, a la nueva función que ha pasado a desempeñar el conocimiento.[61] Los efectos indeseados ya no tienen que ver únicamente con una genérica complejidad de lo real, ni tampoco en exclusiva con el inevitable conflicto generado por la colusión de las libérrimas acciones intencionales individuales. Es el propio conocimiento el que, al convertirse decididamente en una fuerza productiva más, está contribuyendo a multiplicar en unas magnitudes impensables hasta ahora los efectos de la propia acción. El proceso de inscripción del conocimiento en general (y de la ciencia en particular) en la actividad económica y en la vida social ha llevado a una situación en la que el agente se ve obligado a reconsiderar constantemente cuáles son las escalas adecuadas. Así, en aquellos sectores en los que el desarrollo tecnológico ha alcanzado un alto nivel (la industria informática o la de las telecomunicaciones, pongamos por caso), la eficacia de las consecuencias, positivas o negativas, del conocimiento no tiene precedente en la historia humana anterior. Se diría que aquellas esforzadas fantasías decimonónicas acerca de los peligros y las virtudes de la ciencia hoy penden de un hilo, el mismo del que

pende nuestra confianza o nuestro temor ante lo por venir.

(Durante unos años, la industria de Hollywood nos ofreció, con muy leves variantes, una misma historia que parecía la parábola de nuestra perplejidad, ya vertiginosa, ante el conocimiento. Era la historia del adolescente que accedía, con la simple ayuda de su destreza técnica y su agilidad mental, al interior del sistema informático de algún organismo, multinacional o aparato de Estado. El signo que luego adoptaba el relato, el tono sombrío o simpático, dependía finalmente de la valoración previa que el director trajera tomada acerca de los aceleradísimos avances de la tecnología informática. Quizá lo nuevo de esta situación apenas imaginaria, lo que hace que podamos reconocernos en la historia, es esa particular combinación de temor ante las consecuencias no deseadas de nuestros propios actos y conciencia de la extrema fragilidad de nuestro conocimiento, que ya no parece dejarse visualizar en la figura de una fortaleza blindada —no hace falta ser doctor en medicina, ni apellidarse Frankenstein o Mengele, para provocar grandes desmanes— sino más bien la del lugar abierto, máximamente transitado y sin protección alguna).

No se trata de contraponer una perspectiva cualitativa a otra cuantitativa, como si del antes y del ahora se tratara. Es más bien cuestión de mostrar en qué forma márgenes de indeterminación o incertidumbre que en el pasado podían resultar reabsorbibles por acciones posteriores (el confiado todo tiene remedio) ahora adquieren el signo de lo irreversible. En realidad, a poco que se piense, estábamos sobradamente advertidos de esta tendencia, sólo que tal vez uno de los posibles efectos en concreto, el más aterrador (la hipotética catástrofe final), obnubilaba nuestra atención y nos impedía un ponderado análisis global. Pero, a fin de cuentas, lo que subyacía a tantos discursos apocalípticos que alcanzaron su esplendor a finales de los setenta y principios de los ochenta era precisamente este convencimiento de que es imposible olvidar lo que se sabe, la certeza de que habíamos arribado a un lugar en el que el conocimiento había alcanzado unas determinaciones tales que proyectaba hacia el infinito los efectos de cualquier acción que se sirviera de él.

Constatando todo esto, estamos haciendo algo más —aunque sólo

sea un poco más— que el mero señalar que la posibilidad se despliega (y se muestra) en la historia. Estamos diciendo que, en lo que importa, es el hombre el que genera su propia imposibilidad, aquella imposibilidad con la que en lo sucesivo se va a medir. De ahí la reserva anterior a la metáfora del aprendiz de brujo que retrocede, espantado, ante las fuerzas que torpemente desencadena. Quizá fuera más acorde con todo lo planteado comparar a ese hombre que se afana por conseguir que lo posible sea con aquel que persigue su propia sombra, siempre que la nueva comparación no se entienda, a la manera del mito de Sísifo, como un frustrante y repetitivo enfrentarse a una realidad que derrota, incansable, una y otra vez a todo aquel que se enfrenta con ella, sino como un proceso sin fin, pero no sin sentido. Un proceso en el que, por más que la sombra permanezca siempre más allá, en la condena de la exterioridad, los espacios que ocupaba van siendo ganados para el perseguidor, quien va adquiriendo de este modo conciencia de que, si ha de haber un final de la persecución, éste sólo puede ser la reconciliación, esto es, el reconocimiento de que era una dimensión extrañada, reprimida o enajenada de sí mismo lo que pugnaba por alcanzar. Y aunque intentar apurar más allá de lo debido una metáfora es siempre ejercicio delicado (y un punto peligroso: ya se sabe que la ruina del ejemplo suele arrastrar consigo la de lo ejemplificado), cabría añadir que, por más que se trate de perseguir algo que siempre fue nuestro, el lugar donde por fin alcanzamos la sombra es un lugar objetivo, respecto al cual sí hay por lo menos una decisión posible, a saber, si corremos en la dirección adecuada o por el contrario nos abstenemos de toda iniciativa e invertimos nuestro tiempo en esperar que sea la realidad misma la que en algún momento nos regale la coincidencia.

5. ¿Responsabilidad, pues? O, mejor aún, ¿responsabilidad todavía? Sí, sólo que de otro modo y posiblemente en otro lugar. Resultaría como mínimo extraño, tras todo lo expuesto, continuar defendiendo una concepción de la cosa en la que no se vieran alterados los antiguos énfasis. Parece difícil, por ejemplo, seguir hablando, como si fuera una determinación operativa, de la responsabilidad sobre la acción en términos de responsabilidad sobre los efectos de la misma. Pero lo parece menos aceptar que este desbordamiento de

los propios límites por parte de la acción invita a reconsiderar el contenido de viejas nociones como la de acción colectiva. Porque si, en efecto, está inscrito en la nueva naturaleza del proceso esta pérdida de autoridad del agente —vamos a llamarla así— sobre su propio obrar a que nos hemos referido en lo inmediatamente anterior, habrá que empezar a pensar si ello no está dando lugar al surgimiento de un nuevo tipo de acción colectiva, resultado de la confluencia de los efectos no deseados de las acciones intencionales individuales.

Esta nueva acción colectiva —heterogénea, magmática, en cierto modo anónima— es en gran medida el nuevo referente con el que debe ser puesta en relación la responsabilidad. Acciones colectivas, ciertamente, siempre las hubo —al individualista no le pueden salir, por definición, las cuentas de la historia—; lo que ha cambiado ha sido la relación entre ellas y sus protagonistas. Habrá que preguntarse entonces cuál es la razón por la que, teniendo perfecta conciencia de la condición colectiva de ciertos procesos históricos o sociales, buen número de pensadores contemporáneos se muestran reticentes a admitir la existencia de ese tipo de acciones. La respuesta se adivina sin demasiada dificultad: son las dudas respecto a la existencia hoy de ese eventual sujeto colectivo en condiciones de hacerse cargo de la acción a su escala las que explican en lo fundamental la renuencia.

Por supuesto que hay contraargumentos para esta posición. No procede demorarse demasiado en ellos porque no es ésta en lo fundamental la discusión que ahora importa. Podrían hacerse, por ejemplo, planteamientos del tipo acciones en busca de autor, y subrayar que la existencia de protagonistas a la escala adecuada es casi condición de posibilidad para hacer inteligibles determinados episodios de la realidad humana. Pero, teniendo interés dicho asunto, nos obligaría a reabrir un tipo de debate que nos apartaría de nuestro objetivo en este momento. Mejor será, a estos efectos, retener tan sólo lo que tiene de indicativa la posición renuente ante la idea de sujeto colectivo. Indicativa de la disolución, del deterioro de ciertas formas de cohesión social que antaño no sólo proporcionaba a los individuos una definida sensación de pertenencia a una entidad suprasubjetiva de escala mayor, sino que, sobre todo, creaban las condiciones materiales para que aquella

entidad suprasubjetiva asumiera como propias determinadas acciones.

Pero esto es sólo trazar un marco, dibujar el espacio en el que debe ser abordada la cuestión. La pregunta concreta con la que se abrió este epígrafe continúa planteada casi en los mismos términos: ¿obligan estas acciones de protagonista dudoso a reformular el tema de la responsabilidad? o, intentado avanzar un paso más, ¿informa nuestra perplejidad ante ellas de algún rasgo específico bajo el que debiera reconsiderarse ahora dicho tema? Entiendo que sí. En realidad, insistir en el carácter de construcción de cualquier modalidad de sujeto colectivo con la pretensión de debilitarlo ontológicamente es distraerse con un asunto lateral (dicho con una rotundidad tal vez excesiva: ¿acaso no es también una construcción el sujeto individual?). El central es otro. Lo que ocurre no es tanto que no sepamos dar con los protagonistas de esas nuevas acciones como que echamos en falta en sus comportamientos un momento esencial.

Probablemente fuera más justo formular la cosa afirmando que lo que cuesta encontrar en esas acciones colectivas es el momento de la decisión.[62] O, mejor dicho, lo que resulta problemático en grado sumo es la existencia de decisiones colectivas. Inmediatamente después de escribir esto, uno se imagina al interlocutor crítico presto a preguntar: «pero ¿es que acaso hubo alguna vez en el pasado decisiones de ese tipo?» Si no se malinterpreta el contenido de la expresión «decisión colectiva», se puede responder afirmativamente. No se trata, claro está, de hablar como si quedara a nuestra espalda alguna modalidad de comunidad ideal de comunicación, capaz de acordar dialogadamente los objetivos comunes y las acciones por emprender.[63] Se trata de si, a través de los procedimientos acordados intersubjetivamente para la toma de decisiones, los agentes llamados a sostener y desarrollar determinadas acciones visualizan el momento en el que dicha decisión es tomada en la instancia que sea, de tal forma que el momento posterior de asunción o rechazo de la misma pase a resultar posible. (Los teóricos de la democracia podrían decirnos cosas pertinentes al respecto).

Es esto precisamente lo que parece estar en cuestión. Es esta

difuminación del momento fundacional de la decisión lo que más nos confunde para pensar adecuadamente el modo en que hoy debemos conjugar la responsabilidad. Ahora podemos ver que el habitual lenguaje de la intencionalidad era un lenguaje en cierto modo insuficiente, o insuficientemente afinado, para pensar este asunto. El momento fuerte, el momento en el que el agente establece un vínculo importante con la acción es el que tiene lugar cuando le toca decidir. Podríamos decir también, si se prefiere, que ése es el momento del compromiso. Acaso no podamos ir mucho más allá de esto a la hora de reclamar responsabilidades, pero en todo caso no es poco. Porque la decisión convoca a su cumplimiento, reclama su realización. De tal manera que una decisión no ejecutada tiene algo de acción fallida, frustrada, no nata. De hecho, las connotaciones con las que usamos los términos en nuestro lenguaje ordinario refuerzan esta interpretación. Se suele descalificar a aquel que toma decisiones de las que constantemente se echa atrás que es un tipo indeciso. Mientras que, por el contrario, realzamos, considerándola una persona decidida, a quien lleva adelante, esto es, realiza, lo que en su momento resolvió hacer.

Aunque el término «compromiso» recién introducido evoque filosofías un punto rancias, lo cierto es que tal vez todavía pudiera prestarnos algún postrer servicio a efectos de designar ese particular nexo que el agente establece con su acción cuando decide. En efecto, y a diferencia del término intención, la decisión es vinculante y exige precisión. No nos sorprende que alguien manifieste intenciones difusas, vaporosas, casi inidentificables. De hecho, a menudo encontramos el término intención adornado con adjetivos del tipo «oscura», «inconfesable» y similares, como dando a entender que lo intencional admite grados de realidad y de visibilidad. Así, podemos aceptar sin requerir ulteriores especificaciones, una declaración del tipo «tengo la intención de cambiar de vida». Sin embargo, nos resulta del todo inadmisible ese mismo lenguaje cuando nos referimos a una decisión. Hasta tal punto que, si alguien lo ensayara, de inmediato le reclamaríamos una especificación. En este segundo caso, si el interlocutor imaginario de hace un momento cambiara los términos de su declaración y nos manifestara «he decidido cambiar de vida», casi sin detenernos a pensarlo le preguntaríamos algo parecido a «¿y en qué consistirá ese cambio?», dando por descontado que algo

concreto tiene previsto, de tal forma que si nos respondiera, por ejemplo, «todavía no lo sé» o algo parecido, tenderíamos a concluir que no tiene claras las ideas (o no domina el idioma).

Este desplazamiento de la atención hacia el momento de la decisión permite, como ventaja añadida, orillar alguno de los recurrentes problemas que se planteaban en el discurso clásico de la acción cada vez que aparecía el tema de la intención. Ahora podemos empezar a considerar que quizá buena parte de esos problemas venían dados por la naturaleza lábil, imprecisa, de la categoría misma. Que la hace mantenerse siempre a distancia, una distancia que en ocasiones se nos antoja irreductible, de la acción misma. La intención —pongámosla de nuevo a prueba en su lenguaje— se resiste a dejarse conjugar de la misma forma que la acción. Como algunos autores han señalado,[64] la intención no admite gerundio, limitación de la cual alguien podría inferir un rasgo ontológico de lo intencional, algo así como su vacilante realidad (de hecho, cuando alguien se refiere con efectos retroactivos al momento en que se le empezó a configurar una intención, de alguna manera de lo que, sin pretenderlo, está informando es de su impotencia para describir la precisa naturaleza del proceso). Frente a ello, la fuerte inscripción en el lenguaje que ofrece la decisión, junto a lo ya señalado, autoriza a visualizarla como el primer rostro de la acción.

Ahora bien, si éste es el momento más propio de la acción en cuanto desarrollo, si es el único en el que el vínculo con el agente puede ser predicado sin equívocos, se desprende de ello la necesidad de inscribir precisamente aquí la idea de responsabilidad. Como quedó manifestado de forma expresa cuando se planteó, la insistencia inicial en distinguirla de la idea de culpa perseguía romper la identificación entre la cuestión de la responsabilidad y el problema de la reparación de los eventuales daños que una acción pueda haber provocado. Sin pretender fundar nuevas categorizaciones, acaso la distinción pudiera expresarse diciendo que uno tiene que responder de la propia decisión, mientras que, a propósito de la cuota de efectos desencadenados por ella que le corresponda, de lo que se trata es de hacerse cargo.

La ambigüedad de esta última expresión, hay que reconocerlo, es deliberada. El hecho de que también pueda ser usada para aludir a

la comprensión (lo que ocurre cuando, como ya comentamos al inicio, le pedimos a alguien que «se haga cargo de nuestra situación») destaca el aspecto de relación que la categoría tiene, esa dimensión de reparto del mundo a que en algún otro momento hemos aludido,[65] sobre todo cuando planteamos la cosa en términos de atribución de responsabilidad. No se pretende, quede claro, desdeñar este otro aspecto, fuertemente arraigado en nuestro modo espontáneo de ver las cosas. Probablemente sea indicativa de un cierto progreso moral —por lo menos si se le compara con el tibio «qué se le va a hacer», y ya no digamos con el desagradable «ya se apañarán»— nuestra tendencia a exigir que alguien asuma los daños provocados por las acciones humanas. Pero tal vez convenga, a efectos discursivos, no confundir la indignación con la necesidad lógica.[66]

Se desprende, pues, de lo que venimos diciendo que el criterio de responsabilidad sobre una acción será la presencia y calidad de la decisión. Lo que significa, intentando (aunque sea mínimamente) concretar, que no siempre habrá de ser posible encontrar un responsable adecuado a la realidad actual de una cierta situación. Cuando alguien, por intentar ilustrar lo que decimos, denuncia —desde una buena intención por encima de toda sospecha— la situación actual en un cierto país africano, sería casi una variante de falacia naturalista dar por descontado que de la sangrante realidad de esa situación se deriva la necesidad de la existencia de un responsable por lo que ahora está sucediendo. En cierto sentido, esa realidad podría ejemplificar las acciones colectivas de las que antes se hablaba, en las que la conjunciones de acciones particulares llega un momento en que alcanza una autonomía y velocidad que las distancia irreversiblemente de los propósitos e intenciones que les proporcionaron el primer impulso.

Del otro lado, este planteamiento implica también que, casi a la inversa, tendrá sentido predicar responsabilidad aunque no seamos capaces de encontrar efecto alguno atribuible a la acción del sujeto. Las «Cartas de alemanes» incluidas en el capítulo VIII de Los hundidos y los salvados muestran algunas de las reacciones provocadas por la lectura de Si esto es un hombre[67] entre compatriotas de los torturadores nazis. Sería erróneo interpretar tales reacciones —tan certeramente diseccionadas por Primo Levi—

en clave de meras manifestaciones de una mentalidad judeocristiana, o a la luz de las categorías de alguna variante de psicoanálisis colectivo. Porque la mayor parte de los corresponsales de Levi no se sienten culpables, si por culpa entendemos, tal como se propuso hace un momento, la forma en que el sujeto hace suyas determinadas consecuencias de la acción.[68] Pero eso no es suficiente para que se sientan al margen de lo ocurrido, como si nada hubiera tenido que ver con ellos.

Lo que todos están declarando, de modo expreso o tácito, es que no había un exterior de esa realidad, que no era posible apelar a una no-decisión: en cualquiera de los casos se estaba haciendo algo. Nos invitan a pensar que, cuanto más importante es la acción de la que se trate, cuanta mayor sea su trascendencia histórica, más forzoso resulta considerarla en los términos de aquella acción inexcusable a que nos referimos al principio. Dejando claro que, como de adoptar una actitud u otra (la presunta no-actitud de los indecisos) se siguen diferentes efectos, no cabe identificar lo planteado con afirmaciones del tipo «todos somos igualmente responsables». Nunca podremos serlo en la medida en que nuestras decisiones no sean las mismas. Somos, si acaso, desigualmente responsables. Lo que nos iguala es el ineludible momento de la decisión, no su contenido.

Tal vez, en este sentido y para este caso, el grado cero de la responsabilidad venga expresado por ese sentimiento de vergüenza a que se refieren reiteradamente alguno de aquellos alemanes del libro y el propio Levi,[69] sentimiento que podría entenderse como la responsabilidad por haber decidido ser, por aceptarse como ciudadano de un determinado país, o simplemente por estar ahí, por permanecer en el mundo. Llegados a este punto, no resulta fácil seguir utilizando los términos y sus distinciones como si de instrumentos de precisión se tratara. Así, el equivalente de este sentimiento de vergüenza sería, en el ámbito de la culpa, esa culpa metafísica que corresponde en último extremo al hecho de sobrevivir en una situación en la que han desaparecido los principios mismos de la convivencia.[70]

Pero me atrevería a continuar manteniendo que esa culpa se relaciona, más que con ningún gesto propio, con la desazón ante el hecho de que el mal sea. Y aunque he de confesar un íntimo

disgusto ante la sola posibilidad de que pudiera parecer que estoy empleando a Primo Levi para menesteres filológicos, acaso valga la pena señalar como él distingue los dos términos a que estábamos haciendo referencia: «Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje: la vergüenza (...) que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla».[71]

Una de las conclusiones que se desprende de todo lo anterior es que la expresión «responsabilidad colectiva» sólo podrá entenderse entonces como el modo en que los sujetos participan o se incorporan a un designio aceptado por el grupo, y lo hacen suyo como designio colectivo en la medida en que reconocen su alcance. No otra cosa sucede también con la presunta culpa colectiva. Lo único que quizá resultaría aceptable —y por razones de otro orden, que no hacen ahora al caso— sería la reparación común de los daños producidos, pero no la sanción, ni mucho menos el castigo («un castigo, cuando es colectivo, no puede ser justo», responde Levi a una joven estudiante bávara). Pero semejante conclusión, siendo importante, acaso no sea la que merezca ser subrayada en este tramo final.

Desplazando el énfasis hacia el momento de la decisión lo que en el fondo se está proponiendo es situar la noción de responsabilidad a la luz de los términos en cuya conexión resulta más inteligible. La decisión no queda bien pensada desde la perspectiva de lo ya sucedido. No hay reconstrucción satisfactoria de ese momento que no tenga en cuenta el elemento de indeterminación, de riesgo incluso, con que el agente vive la tensión con su proyecto cuando sólo es tal. Probablemente lo peor de la identificación culpa/responsabilidad, y de la identificación de ambas con la reparación de los daños causados, sea la elisión que lleva a cabo del momento que importa y, más allá, el olvido de la instancia que carga de sentido al proceso por entero. Es lógico que resulte irrelevante quien se haga cargo de esa responsabilidad meramente reparadora: lo único que importa en tal caso es el resultado. Pero no se puede decir lo mismo respecto a la decisión. El que abdica de su capacidad

de decidir está abdicando de algo fundamental, constituyente.[72] Quede claro: estos adjetivos no dependen de aquello de lo que se trate, sino de quien se trata. Aunque no se apueste nada, el jugador siempre se pone en juego, incluso cuando juega al extraño juego de perder. Es su propio ser el que está —porque él mismo lo ha puesto — en cuestión. La decisión es el gesto en el que nos apropiamos simbólicamente del futuro, la leve huella que intentamos dejar sobre su todavía inmaculada superficie.[73] No de otra cosa es de lo que estamos condenados a responder.

Notas:

47. ¿A quién pertenece lo ocurrido?, op. cit., especialmente en el capítulo 7, titulado «¿Quién ha sido?»

48. Autor, entre otras aportaciones al tema de la acción, de la atinada Introducción al libro de Donald Davidson, Mente, mundo y acción, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1992.

49. Aunque existan otros modos, en última instancia análogos, de llevar a cabo idéntica operación, como el representado por la persistente y deliberada confusión entre liberalismo político (que él sí predica la responsabilidad del individuo) y liberalismo económico (empeñado en abolir la responsabilidad pública).

50. El lector interesado en este debate encontrará argumentos en favor de las diferentes posiciones teóricas en conflicto en M. Cruz (comp.), Tiempo de Subjetividad, Paidós, Barcelona, 1996.

51. Nada menores, por supuesto. Véase a este respecto el capítulo 3, titulado precisamente «Responsabilidad», del libro de Roberto Esposito Confines de lo político, Trotta, Madrid, 1996.

52. Las afirmaciones sumarias, al igual que los tonos rotundos, pueden dar lugar, de no mediar ningún matiz, a su propio efecto no deseado. En este caso, el de dar a entender que la actitud que se está describiendo es un riguroso novum en la reflexión sobre la

acción. La cuestión, como se acaba de señalar, no es de descubrimiento, sino de énfasis. Pero que también la filosofía de la acción de inspiración analítica había pensado en este tema lo expuso bien tempranamente en nuestro país Salvador Giner en su artículo «Intenciones humanas y estructuras sociales: aproximación crítica a la lógica situacional», Cuadernos Económicos de ICE, Madrid, 1977 (una versión corregida y aumentada del mismo, con una amplia y actualizada bibliografía, se encuentra, bajo el título «Acción humana y estructura social», en M. Cruz, coord., Acción humana, Ariel, Barcelona, 1997). Junto a este texto, probablemente el libro más completo disponible en castellano sobre la explicación situacional de la acción intencional siga siendo el de Amparo Gómez, Sobre actores y tramoyas, Anthropos, Barcelona, 1992.

53. Sobre este asunto volveré con un poco más de detenimiento en infra, IV.

54. Potente convicción que en su texto, Creer que se cree (Paidós, Barcelona, 1996), ha puesto al servicio de una reivindicación sui generis del cristianismo.

55. «La Historia lo presenta todo como si no hubiera podido ocurrir de otra manera. Pero hubiera podido ocurrir de mil maneras distintas. La Historia se coloca en el bando de lo ocurrido y, por medio de un contexto fuertemente tramado, lo destaca de lo no ocurrido. De entre todas las posibilidades, se apoya en una sola, la que ha sobrevivido. De ahí que la Historia dé siempre la impresión de estar a favor de lo más fuerte, es decir, de lo que realmente ha sucedido: no hubiera podido quedar en el reino de lo no ocurrido, tuvo que ocurrir», Elias Canetti, La provincia del hombre, Taurus, Madrid, 1982, pág. 148.

56. Daniel Brauer se refirió a este asunto en su trabajo «Historia y Utopía en la concepción de Kant de una paz perpetua», en el volumen colectivo Os 200 anos de A Paz Perpetua, Editora da Univesidade, Porto Alegre, 1995.

57. De la que podrían ser buena muestra, en ámbitos filosóficos nítidamente contrastados, las obras de Gilles Lipovetsky (en especial su El crepúsculo del deber), las frecuentes reivindicaciones de la idea planteadas por Apel o, en fin, el interés creciente hacia la

figura, antes evocada, de Hans Jonas.

58. Para un análisis detallado de las variables determinaciones de la noción según los diferentes ámbitos en los que se aplique, véase Nathalie Sarthou-Lajus, La culpabilité, Armand Colin, París, 2002.

59. O, por decirlo con la conocidas palabras de Max Weber en su célebre conferencia La política como profesión: «es perfectamente exacto, y confirmado por toda la experiencia histórica, que lo posible no se podría alcanzar si en el mundo no reintentase siempre lo imposible».

60. Véase J. Derrida, El otro cabo, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, especialmente págs. 38-42.

61. Véase Karl-Otto Apel, La globalización y una ética de la responsabilidad, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

62. En este punto, estoy en deuda con Francisco Naishtat, quien me hizo observaciones que me resultaron de gran utilidad para lo que sigue, y que ha escrito al respecto en «El lugar de la decisión en la acción racional: de la decisión como deseo, cálculo y acto», incluido en O. Nudler (comp.), La racionalidad: su poder y sus límites, Paidós, Buenos Aires, 1996, págs. 329-351.

63. Véase Jorge Dotti, «Acción humana y teoría política: la decisión», en M. Cruz (coordinador), Acción humana, op. cit., págs. 213-234, donde se plantea esto a la luz de las propuestas tanto de Arendt como de Carl Schmitt.

64. Sería el caso, por mencionar el señalado por Naishtat en supra, nota 16, de Bergson y sus datos inmediatos de la conciencia.

65. En mi ¿A quién pertenece...?, op. cit.

66. Véase infra, «Epílogo. Meditación del insomne».

67. Ambos publicados, junto con el tercero de la trilogía, La tregua, en Barcelona, Muchnik, en 1987 y 1989.

68. No de forma muy distinta se plantea esto mismo en la esfera de lo jurídico cuando toca abordar la cuestión —más objetiva, por así

decir— de la atribución de culpa. La determinación de la culpabilidad de un sujeto no consiste más que en señalar si el hecho por el que se le acusa le puede ser atribuido. De lo que se desprende, entre otras cosas, que no existe nada parecido a una culpabilidad en sí, sino una culpabilidad por el hecho antijurídico, y el tal hecho, por cierto, es cuestión exclusiva del jurado.

69. En realidad, probablemente se trate de un registro que no puede por menos que experimentar cualquier persona lúcida que viva una situación análoga. Así, Ortega escribía en 1937 desde Buenos Aires, con ocasión del fallecimiento de Miguel de Unamuno: «Han muerto en estos meses tantos compatriotas que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto también» («En la muerte de Unamuno», Obras completas, V, Revista de Occidente, Madrid, 1964).Vid. la nota de Pardo al libro de Jaspers, en El Pais.

70. Véase Roberto Esposito, Los confines de lo político, op. cit., especialmente págs. 57-62.

71. La tregua, citada por el propio autor en Los hundidos..., op. cit., pág. 63 (subrayado, M. C.).

72. De idéntica forma que aquél al que se le niega su capacidad de decidir declarándolo legalmente irresponsable de sus actos (por ejemplo, por tener perturbadas sus facultades mentales) está siendo privado de un rasgo básico de sí mismo. Si, la definición forense de capacidad es la de «aptitud legal para gozar de un derecho», la negación de dicha capacidad equivale a expulsar al individuo de la esfera de lo social, a privarle de su condición de ciudadano, a reducirlo a la categoría de mero miembro de la especie.

73. Es, en cierto modo, lo que escribía Peter Berger en el artículo «El extraño caso de Giorgi Morandi» (El País, 7 de febrero de 1997): «Las huellas no son sólo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino que también pueden ser las marcas de un proyecto, algo que va a revelarse».

IV. Nostalgia del horizonte

1. A modo de introducción. ¿Recordará el futuro a esta generación como la que inauguró un tiempo nuevo, la que inició la andadura de un camino distinto? ¿O, por el contrario, la contemplará, irónico, como aquélla que soñó el sueño, áspero y dulce, de la posmodernidad, como la que repitió por enésima vez en la historia el recurrente gesto de la tabula rasa? Es, en el límite, el interrogante que se planteaba John Donne en Devotions upon Emergent Occasions: «¿Qué pasaría si este presente fuera la última noche del mundo?» No son éstas preguntas para ser contestadas, sino interrogantes abiertos para ser perseguidos, a modo de horizontes reguladores, en este discurso: el único modo que conocemos de señalizar los confines de lo que podemos pensar.

En tiempos de indigencia, no carecemos de nada. Se diría que ésta es la extraña paradoja del hombre contemporáneo. De un lado, se demora hasta lo enfermizo en sus pérdidas y en sus derrotas, en sus crisis y en sus fracasos —se coloca ante lo posteridad con su mejor gesto de dolor—. De otro, contempla con altiva indiferencia el pasado: conoce sus confines y su naturaleza. Nada cree poder esperar de él, una vez que descubrió que era una construcción suya. Pero la paradoja esconde una íntima carencia, que en ocasiones particulares se deja ver. Así, ciertas maneras de descalificar a un autor (afirmando que «pertenece a una época que ya no es la nuestra», por ejemplo) dan por supuesto lo que debieran demostrar, esto es, que sabemos lo que es propio de nuestra época, lo que la constituye.

Ahora bien, el conocimiento de una realidad no viene dado por el simple hecho de estar en ella, ni siquiera por el hecho de formar parte de ella. Se sigue hablando como si la inmediatez fuera la garantía de la verdad, como si del estar cerca de algo se desprendiera directamente su comprensión. Cuando, en realidad, ése ha sido desde siempre el problema: ser capaz de asombrarse ante lo que nunca dejó de estar ahí. Por eso, invirtiendo la situación recién mencionada, una determinada manera de elogiar a un autor

—por ejemplo, a base de sostener que el tiempo le ha dado la razón, o que se anticipó a lo que en la actualidad todo el mundo acepta— equivale a permanecer en el exterior de su pensamiento. Es dirigirle un elogio que no le concierne. Tomarle como pretexto para nuestra búsqueda de refuerzo.

2. Dónde está el problema. Nada hay de nuevo en lo que se está afirmando. En contra de lo que a veces tiende a pensarse, la reflexión acerca de la historia apunta al presente (de ser posible, por decirlo con palabras ajenas, al corazón del presente). El rodeo por el pasado, el recurso a lo ocurrido, tiene algo de procedimiento metodológico, de banco de pruebas para mejor medir nuestra autoconciencia. Quizá el malentendido de que el historiador se preocupa exclusivamente por el pasado, y de que el filósofo de la historia, que le acompaña en el viaje, se dedica a especular sobre el sentido de ese cancelado, tenga relación con supuestos teóricos que han dejado de funcionar. Cuando los hombres vivían en el convencimiento de la continuidad del género humano, cuando se miraban en el ejemplo de las generaciones anteriores como quien se mira en el espejo, la mirada retrospectiva fundía en un mismo gesto la curiosidad por el pasado y el interés hacia el presente.

Hoy eso ha cambiado —y, por lo que parece, de modo irreversible —. No hay modo de obviar un dato de conciencia: el hombre contemporáneo se siente nuevo, otro. Vive en el convencimiento de estar instalado más allá de la ruptura. Su realidad nada tiene que ver con la de quienes le precedieron en el uso de la palabra y de la vida. ¿Qué tiene un convencimiento así de verdadero y qué de ficticio? Probablemente sea esta dilucidación una de las tareas más útiles a las que pudiera aplicarse en estos tiempos el filósofo de la historia. Antes, esa conciencia rupturista venía asociada casi en exclusiva a las (inevitables) ensoñaciones del adolescente, que es ese encantador personaje que se declara inventor de todo cuanto descubre. En nuestros días tal actitud se ha generalizado casi por completo, en gran parte como resultado de la hegemonía poco menos que absoluta que en la configuración de las conciencias tienen los grandes medios de comunicación de masas.

Sabemos bien la lógica profunda a la que éstos responden.

Probablemente la mejor forma de visualizar eso que, oscuramente, los filósofos nombran con rótulos como fragmento o pérdida de la totalidad sea mostrando el funcionamiento de cualquiera de dichos medios y, sobre todo, la actitud que han terminado generando en sus consumidores. Los lectores de periódicos o los espectadores de los programas informativos de televisión se colocan ante ellos dispuestos a dejarse sorprender. «A ver qué ha pasado hoy», suelen decir, con la secreta expectativa de que los titulares les proporcionen una contundente intensidad —cuanto más imprevista, mejor—. Así, cuando se empezó a preparar este trabajo, la información destacada en todas partes era la tragedia del Zaire (de la que se hablaba en términos, por ejemplo, de «el mayor movimiento de masas de la historia»), pero a buen seguro cuando pueda ser leído la cuestión habrá caído en el más completo de los olvidos aunque, sin duda, el problema que la causó seguirá sin resolver.

De lo que en ningún caso se trata en los mencionados medios es de buscar un hilo conductor, de perseguir un argumento, de intentar reconstruir una globalidad. Hay que empezar ex novo cada día, parece ser la consigna. Como decía Borges, los libros están hechos para la memoria y los periódicos para el olvido. Pero no extraigamos de la cita la interpretación complaciente, gratificante, de que estamos situados en el lugar correcto. Pensemos más bien cuál de los dos procedimientos modela más el imaginario colectivo, y extraigamos las conclusiones pertinentes. Con su permanente invitación a la lógica de empezar desde cero, los medios de comunicación están configurando una determinada manera de pensar el mundo, una determinada actitud en la que el acento recae sobre la idea de novedad. En el mundo de hoy cualquier actitud que se presente como inaugural es muy bien recibida. Expresiones como empecemos de nuevo, pasemos página, nueva transición, o tantas otras similares, se nos aparecen como cargadas, casi desde su misma enunciación verbal, de connotaciones positivas.

Aunque tal vez valiera más la pena, a los efectos de lo que nos interesa, subrayar lo que queda excluido: la memoria. Hay algo de anómalo, de profundamente enfermizo, en una sociedad que realmente no tolera pensarse en clave de pasado, que se niega a reconocerse en lo que fue, que teoriza hasta la pirueta la

discontinuidad, la ruptura. Pero, para mostrar a qué nos estamos refiriendo, tampoco ahora hace falta ascender hasta las más escarpadas cumbres de la teoría. Podemos señalar en nuestra realidad más inmediata, más cotidiana, a qué nos estamos refiriendo. Ha llegado un momento en que recordar lo que alguien dijo, pongamos por caso, hace tan sólo dos o tres años (y si fue en campaña electoral, muchísimo menos) es visto como un detalle de mal gusto, como algo estéticamente feo. Un recurso teórico miserable, en definitiva.

Quienes adoptan aquella voluble actitud suelen defenderla casi siempre de parecida manera: «¿es que acaso no tenemos derecho a cambiar?» Planteando la cosa en estos términos desplazan el territorio en el que el asunto debe ser abordado. Negar ese presunto derecho equivaldría, obviamente, a asumir una indefendible actitud inquisitorial, a encerrar a los individuos en sus compromisos pretéritos, a negarles su libertad, en definitiva. Quizá la pregunta debiera ser contestada con otra pregunta: «¿es que acaso no tenemos derecho a preguntar por las razones de los cambios?» Por si no ha quedado claro: es contra el olvido sistemático del propio pasado contra lo que se está argumentando.

Se ha introducido el adjetivo «sistemático» con toda intención. No es al olvido nietzscheano —necesario para el mantenimiento de la vida, de acuerdo con la propuesta de la Segunda Intempestiva— al que pretendo referirme, sino a ese olvido mecánico, industrial, al que se aplican afanosamente las sociedades occidentales desarrolladas con el único objeto, según parece, de desactivar la subjetividad. Sin salir del plano de la realidad más cotidiana cabría proponer otro ejemplo, máximamente representativo del mundo actual. El fenómeno de la moda ilustra con notable eficacia el tipo de persona que determinadas estructuras sociales están empeñadas en producir: una persona débil, maleable, manipulable.[74] Absolutamente dispuesta a aceptar de manera acrítica eso que se acostumbra a denominar los cambiantes dictados [sic] de la moda. De nuevo, ahora también, lo que importa destacar es la disposición del consumidor (en este caso, de moda), el hecho de que se adapte sin rechistar a algo que se le presenta como lo gratuito, lo injustificable, por excelencia. Porque si algo no precisa de coartadas es precisamente la moda, uno de cuyos principales atractivos tal vez

resida en el atrevimiento con que asume su condición de capricho, de propuesta no apoyada en ningún criterio discutible.

Intérpretes ha habido, es cierto, que han valorado bajo todo otro signo este mismo fenómeno. Han considerado que la moda debe ser considerada con un enfoque distinto, en la medida en que su especificidad consiste en ofrecer a los individuos una renovada posibilidad de transformación de su apariencia. Este planteamiento pone el énfasis, por así decirlo, en la objetividad de la propuesta: hay que valorar la moda, viene a decírsenos, por lo que se puede hacer con ella. Pero la insistencia anterior en la actitud, en la disposición de los sujetos —sea ante la información, sea ante la moda— de alguna manera prefiguraba la réplica a este argumento. El asunto de verdad no son las posibilidades en abstracto que la moda pone a disposición de los consumidores, sino la real capacidad de éstos para activarlas.

No es ésta una objeción meramente retórica, ni mucho menos marginal a lo que se está tratando. Porque si los individuos no disponen de criterios autónomos con los que determinarse —cosa que, como acabamos de ver, parece bastante extemporáneo solicitarle a la moda— todas las supuestas posibilidades ofrecidas por ella pierden su condición de liberadoras. Técnicamente hoy hasta es posible cambiar el propio cuerpo, transformarlo de la manera en que se desee, modelarlo de acuerdo con el canon que se prefiera. Pues bien, la pregunta va de suyo: ¿está ello dando lugar al estallido de las diferencias o, por el contrario, a lo que estamos asistiendo es precisamente a la apoteosis de la homogeneización? Hasta tal punto es sólo una la respuesta que se podría llegar a sostener que el signo del proceso es el inverso del que sus teóricos plantean: en la realidad previa está la diversidad (la diversidad de los cuerpos o de las apariencias en general). El problema es reconocerla.

La argumentación acaso resulte satisfactoria, pero en ningún caso es concluyente. Permanece abierta una cuestión, la verdaderamente importante, esto es, la de la razón de la eficacia social de estos fenómenos. Pues bien, es la respuesta a esta cuestión la que debiera permitirnos recuperar el hilo de nuestro discurso. La moda funciona en esta sociedad porque alimenta la fantasía de que podemos ser

otros a voluntad. La moda convierte en uso, en hábito, en práctica social normalizada, esa llamativa incapacidad del hombre contemporáneo para reconocerse en su pasado. La risa nerviosa con la que rechazamos nuestra propia imagen en esa fotografía de hace unos años le recordaría sin duda a un psicoanalista la desasosegada hilaridad con la que tantas personas reaccionan cuando se abordan temas relacionados con la sexualidad. La moda nos presta los argumentos para la extrañeza: «con esa ropa», «con esos pelos...». Hay al mismo tiempo desazón y alivio en una reacción de esta naturaleza: nos inquieta lo que pudimos ser, pero nos complace pensar que conseguimos escapar de ahí.

Habrá que decirlo para prevenir el posible malentendido: lo de menos aquí es la moda en cuanto tal. La reacción ante nuestra propia imagen es un indicador, expresivo y fiel, de la reacción ante nuestro entero pasado, de la reacción ante nosotros mismos. Por eso no hay contradicción entre lo que se ha venido argumentando hasta este punto y el hecho de que en nuestra sociedad se haya generalizado una determinada modalidad de relación con el pasado, la que bien pudiéramos llamar la variante nostálgica. La razón por la que esa específica incursión en lo ya sucedido no ha sido tomada en cuenta tiene que ver precisamente con la función que desarrolla, con la particular eficacia oscurecedora sobre los individuos a que da lugar.

La nostalgia, tal como se plasma, por ejemplo, en cualesquiera de las modas retro que periódicamente se nos proponen en diferentes ámbitos, no es una opción de conocimiento. No persigue colocar a los individuos ante su verdad, ni ayudarles a que accedan a la propia identidad. Antes bien al contrario, se diría subrepticiamente orientada —un poco a la manera de esos productos cinematográficos catastrofistas o terroríficos— a una cierta reconciliación con lo existente. Lo evocado en la nostalgia es por definición, algo en lo que no se puede permanecer, un objeto imaginario que sólo admite la contemplación estética. Tras esa dulce contemplación de lo perdido sin remedio, sólo queda volver al calor de lo real, que se nos revela, volviendo del frío exterior, más confortable, más habitable en definitiva, que cuando nos decidimos a salir allá afuera, a nuestro propio pasado. Irrita en su perfección aquel poema («Viejos amigos se reúnen») de verso único del poeta

mexicano: «Somos todo aquello contra lo que luchamos cuando teníamos veinte años». Es probable que fuera precisamente la irritación del lector lo que perseguía el autor cuando lo escribió. Quizá hoy contra lo primero que toque volver a luchar sea contra este tipo de percepciones, contra este empeño, enfermizo y resentido, de presentar la vida siempre al borde de su cumplimiento.

3. Dónde está la solución. No resulta demasiado arriesgado mantener que uno de los momentos más difíciles para la sensibilidad histórica se produjo durante los años ochenta. La crisis del pensamiento marxista (de la que la caída del muro constituyó el episodio final, el momento en el que se demostró el acierto lukacsiano en calificar a la práctica como la consumación de la teoría) iniciada en la segunda mitad de los años setenta había ido minando la pretensión central de su discurso especulativo. Perseguir el conocimiento científico de la historia se había convertido en un objetivo tan inútil como poco deseable: la ciencia era la expresión del ideal de dominación en el plano del conocimiento, y la historia, antaño definida como nuevo continente, se había hundido, cual una nueva Atlántida, en las aguas del presente. Vivíamos, se decía por aquel entonces, en la poshistoria, el acontecimiento esperado había quedado atrás. La historia era ya únicamente ese cadáver aún fresco, al que todavía le crecen las uñas y el pelo, pero al que únicamente un iluso o un ignorante tomaría por un cuerpo vivo.

Pero también hubo en esos años otras perspectivas que, partiendo de supuestos en apariencia diferentes, coincidían fundamentalmente en el diagnóstico. La tesis, tan vapuleada en su momento, del final de la historia, en último término se limitaba a intentar plantear en clave filosófica lo que durante la década de los ochenta era un estado de opinión generalizado. La idea, en suma, de que el modo de organización de la vida pública representado por las democracias occidentales desarrolladas constituía un modelo irrebasable, más allá del cual resultaba impensable poder ir. A las sociedades que ya habían alcanzado ese estadio no les restaba más tarea que la de aplicarse al perfeccionamiento del propio dispositivo de funcionamiento (en el combate final entre la ingeniería social

fragmentaria y la transformación revolucionaria de la totalidad, Popper ganó por K.O.). A las que no, les quedaba como único camino por recorrer la distancia que les separara de las anteriores. Se produjo una polémica tan ruidosa como oportuna, que colocó a más de uno ante la evidencia inexcusable de sus propios supuestos. Hoy se puede afirmar, de forma un tanto simplista —muy modestamente provocadora, por qué no decirlo— que aquel filósofo, estigmatizado por colaborar con el Departamento de Estado norteamericano, había intentado teorizar el sentido común de una década, los lugares comunes que, de puro transitados, empezaban a tornarse invisibles. La reacción que provocó parece demostrar que pocas cosas soportan los hombres peor que la evidencia de su propio pensamiento.

Pero todo esto son datos conocidos, sobre los que acaso no merezca la pena demorarse en exceso. Sí, en cambio, importará destacar la deriva que han seguido después los acontecimientos, las nuevas sensibilidades que parecen apuntar y los caminos que en medio de la maleza parecen vislumbrarse. Y si, por señalar sólo un aspecto, el diagnóstico de Fukuyama parecía en su momento describir adecuadamente el estado del mundo tras la derrota del socialismo real,[75] la evolución posterior del capitalismo, especialmente tras la brutal crisis del 2008 ha abierto un escenario que ya no queda adecuadamente descrito con los planteamientos heredados.

No se trata ahora, claro está, de intentar la imposible tarea de adentrarnos en el detalle de la mencionada evolución. Bastará con señalar, a modo de rotundo indicador, que la afirmación mayor, la clave de bóveda sobre la que parecía descansar toda esa cosmovisión según Fukuyama insuperable ha saltado por los aires. El carácter, indisolublemente complementario, de democracia liberal y economía de mercado, ha perdido su condición necesaria. La locomotora del capitalismo mundial es hoy una potencia económica sin el menor interés en las estructuras democráticas (como le sucede a alguna de las otras potencias emergentes).

Lo que de veras importa en el presente contexto es señalar la forma en la que las mencionadas transformaciones resuenan en la esfera del discurso, la expresión teórico-filosófica de la que éste se dota para hacer pensables las nuevas realidades. La clave quedó en cierto

modo apuntada en lo anterior, cuando se señaló, como de paso, que el objetivo de determinadas estructuras sociales es desactivar la subjetividad. Recuperar esta idea habrá de ser de utilidad en lo que resta, entre otras cosas porque permitirá, desde el principio, dejar claro que la queja ante una determinada situación no está planteada desde actitudes teóricas igualmente imposibles.

Y es que alguien podría pensar, por ejemplo, que los lamentos anteriores esconden algo parecido a una añoranza de la utopía. La verdad es que si de algo merece haber añoranza es de los utópicos —esto es, de esa capacidad, a la que algunos hombres en el pasado supieron poner voz, de generar grandes proyectos colectivos de vocación universal—, más que de la utopía, que probablemente hoy podamos reconocerla ya en su auténtica condición de apuesta por un futuro perfecto, en un horizonte ocupado por futuros imperfectos —ya que antes nos limitamos a mencionarla, citemos ahora la tajante afirmación que, semioculta entre las notas a pie de página de La condición humana, deja caer Hannah Arendt: «[la utopía] es ese opio del pueblo que Marx creyó que era la religión»—.

Por lo mismo, sería también un error de perspectiva, si cabe aún más grave, interpretar la defensa del territorio de la subjetividad en clave de un individualismo unidimensional. La crítica que se le planteó a la producción sistemática de olvido no se deja malinterpretar como un reproche privado. No deberíamos incurrir en el pecado (de soberbia) de convertir la particular sensibilidad en criterio. A fin de cuentas, en el plano individual ni el olvido ni el recuerdo son objeto de decisión: hay imágenes resistentes que permanecen, cual heridas abiertas, en el corazón de nuestra actualidad; otras, en cambio, nos devuelven, cuando menos lo esperamos, al sepia melancólico de nuestra memoria juvenil. No es eso lo más importante ahora. Si identificáramos el territorio de la subjetividad con los confines del individuo estaríamos renunciando a la última esperanza de salvación.

Benjamin, ángel tutelar él mismo de buena parte de la sensibilidad histórica actual, ya nos sugirió la figura en la que representarnos. La historia sigue siendo el lugar desde el que pensar porque todo está ahí. Y no ya sólo porque en ella se encuentra todo lo construido, sino por algo mucho más importante: porque es el único ámbito

donde localizar ese orden secreto que nos constituye. Volverle la espalda equivale, por ello mismo, a renunciar a toda expectativa de sentido, a asumir el presente como una fatalidad, como un destino. Nuestra costumbre —cuando no nuestra querencia— por las figuras simétricas puede jugarnos en ocasiones como ésta malas pasadas. No siempre a un pensamiento se le opone otro de signo contrario, como no siempre a una determinada promesa se le enfrenta un futuro imaginario opuesto. Quienes están por la clausura de lo real, quienes teorizan el agotamiento de lo posible, no tienen ya más doctrina que la del no pensamiento. El supremo argumento de la derrota de cualquier alternativa histórica a lo que ahora hay les permite recuperar el discurso de la obsolescencia de todo discurso, tan característico, desde hace décadas, de las actitudes conservadoras. Repiten así, por enésima vez, el intento de liquidar el espacio de lo político, de convertirlo todo en mera administración de recursos. Su lenguaje ha terminado por convertirse en familiar: hay que hablar de mercancías en vez de hacerlo de derechos, de deudas en vez de responsabilidades, de contribuyentes en vez de ciudadanos... Nada les resulta más incómodo, ciertamente, que unos hombres que se afirman en su condición de sujetos, que reivindican su voluntad de intervenir en el seno de lo existente desde una identidad reflexiva explícitamente asumida.

Si descargamos el término de sus connotaciones coyunturales, a dicha intervención podríamos llamarle acción política: participación en ese ámbito común, abierto y público, de la polis. Único lugar, por cierto, en el que se puede dar lo que en otros momentos se llamó un sujeto colectivo. Pero debiera quedar claro que la acción política que hoy necesitamos habrá de aunar la fidelidad a la propia tradición con la imprescindible imaginación para encarar los retos nuevos. Que nadie se llame a engaño: ni la memoria está hecha para convertirnos en estatuas de sal, ni la voluntad de intervenir en lo real nos condena a pasar por carros y carretas. Las cautelas, en todo caso, no deberían oscurecer la propuesta final de este papel. Si en algún lugar hay que poner el acento es sobre la necesidad de recuperar la idea de futuro o, si se prefiere enunciar de otro modo, sobre la urgencia de combatir esa ferocidad del presente, tan característica de nuestros días. Estar a favor de lo posible —que es como apostar porque la historia siga, porque la partida no se dé aún por concluida— ha terminado por convertirse en una cuestión de

supervivencia.

Notas:

74. En su libro El individualismo propietario (Trotta, Madrid, 1997), Pietro Barcellona ha proporcionado interesantes argumentos a este respecto. Ha señalado hasta qué punto la articulación, propia de la sociedad moderna, de la abstracción formal de la igualdad jurídica y la abstracción cuantitativa de la equivalencia mercantil termina desembocando inexorablemente en la abdicación de la subjetividad y en su disolución en el individualismo masivo y vacío del consumo.

75. Como reconocía autocríticamente Perry Anderson en su lúcido Los fines de la historia, Anagrama, Barcelona, 1996.

V. La ocasión para una identidad diferente (A vueltas con la tolerancia)

1. Primeras palabras. Del concepto de tolerancia se podría decir algo parecido a lo que decía Ricoeur a propósito del de acción, esto es, que para entenderlo bien hay que inscribirlo en un entramado conceptual más amplio, que en su caso él proponía denominar red conceptual de la acción. La tolerancia también es un concepto que mantiene con otros conceptos vecinos un vínculo más fuerte que el de la mera asociación o el complemento. Por ello nada hay de casual en el hecho de que su solo planteamiento nos remita de forma inevitable a nociones como la de barbarie, multiculturalidad, cosmopolitismo, mestizaje o diferencia (por nombrar únicamente algunas: pero hay más, como habrá de verse). Esta remisión no debiera entenderse como indicio de una debilidad de la categoría, sino de la complejidad de la situación a que pretende aplicarse.

Porque, efectivamente, sólo desde una perspectiva tal cabe entender de manera adecuada el resurgimiento de este tema en este preciso momento. Con otras palabras: a menudo los ataques a la idea de tolerancia se sirven de la estrategia argumentativa de desvincularla de su contexto material e intelectual como premisa previa debilitadora que deja al crítico el campo despejado para su ataque. No se pretende con esto insinuar que la correcta contextualización produce como seguro efecto proteger la categoría de cualquier cuestionamiento, sino tan sólo señalar que su adecuada inscripción en el marco que le corresponde es condición previa de inteligibilidad.

2. Un rodeo por la ciudad. Así, si hemos de empezar haciendo alguna referencia al contexto material, resulta inevitable aludir —no mucho más que eso: otros participantes en este volumen han incidido en este mismo extremo— a esos fenómenos tan característicos del presente momento histórico como son el desarrollo de las comunicaciones, las grandes migraciones y el

establecimiento de las inmensas urbes —las llamadas megalópolis —. Fenómenos que, como resulta evidente, se encuentran profundamente relacionados entre sí pero que, aunque sólo sea a efectos de exposición, tal vez requieran ser abordados por separado. La puntualización no debiera interpretarse como un escrúpulo de especialista. Y es que no se plantean las cosas de idéntica forma en los diferentes ámbitos. Así, si reparamos en los dos primeros fenómenos, advertiremos que la diferencia es tan notable que puede llegar a parecer incluso contradictoria. Mientras que el desarrollo de las comunicaciones remite a lo que pudiéramos considerar el lado amable de la globalización, las grandes migraciones nos colocan ante el rostro más duro, más hosco, de los nuevos procesos. Como ya ha sido señalado en más de una ocasión, lo que en el terreno de la información o el capital es libre circulación sin fronteras de ningún tipo, se transforma en restricción, en obstáculo en muchos casos infranqueable, cuando de personas se trata.

La especificidad del tercer fenómeno se relaciona con su mayor generalización. Las grandes ciudades constituyen lo que bien cabría calificar como la nueva realidad, el territorio privilegiado en el que analizar más eficazmente las modalidades de existencia de cualquier conflicto. La sociedad postindustrial presenta una urbanización casi total. El mundo es la ciudad o, si se prefiere enunciarlo casi a la inversa, la ciudad es la nueva naturaleza. La antigua naturaleza es ya sólo nuestra prehistoria, algo que conviene que conservemos por razones a medio camino entre la melancolía y la supervivencia, pero que ocupa todo otro lugar en nuestra representación imaginaria del mundo. Ya no es el exterior que rodea los espacios humanizados (un exterior que todavía parecía estar presente en expresiones como «salir al campo de excursión»), sino a la inversa. Y así, hablamos de reservas naturales o proponemos leyes que regulen el acceso a la naturaleza (expresión que invierte la imagen clásica: es ahora la naturaleza la que está rodeada —aunque tal vez fuera mejor decir asediada— por la ciudad). La ciudad es hoy, como se diría con el lenguaje filosófico tradicional, lo dado: aquello con lo que hay que contar, la realidad de la que no queda más remedio que partir. Manteniendo esto, se está dando un paso más allá de la simple afirmación de que todo ocurre en la ciudad: se está planteando que el concepto de sociedad ha sido absorbido por el de ciudad, como parece probarlo el hecho de que en nuestro lenguaje

ordinario el término la sociedad sin más, tal como aparecía, por poner una fecha próxima, en los discursos de los años sesenta, está tendiendo a desaparecer —y, cuando no, arrastra unas connotaciones ingenuamente anacrónicas—. Ahora todo es ciudad. Quedaría confirmada así la vieja intuición de Marx: de la misma forma que toda la historia se encuentra contenida en la antítesis ciudad-campo, así también el destino de la ciudad moderna resume el futuro de la humanidad por completo. Tanto en Europa como en América o en Asia podemos encontrar toda una serie de grandes ciudades que son al mismo tiempo el lugar en el que se concentra la riqueza económica, así como el centro de la actividad política y el espacio de producción cultural. Mejor plantearlo así que introducirse en la maraña de una distinción categorial entre recientes concentraciones hiperurbanas (estilo México D.F. o Singapur) y viejas ciudades europeas (estilo París, Berlín o Viena). No hay duda de los múltiples rasgos que las diferencian,[76] pero todavía es más lo que las une que lo que las separa o, lo que viene a ser lo mismo, no hay duda tampoco de que aquéllas son las hijas de éstas —y en cierto modo su destino—.

Conviene no perder de vista estas últimas afirmaciones, porque la caracterización de la ciudad en términos de referente sustitutivo de la antigua naturaleza presenta el inconveniente de no acentuar lo suficiente la dimensión que en lo sucesivo más nos interesará. Efectivamente, de un lado, resulta equívoco pensar la ciudad bajo la figura de la naturaleza porque, a diferencia de ella, la ciudad es un producto, un resultado de nuestra actividad. Esta afirmación resulta rigurosamente obvia, pero sin embargo parece quedar olvidada en esa consideración, tan frecuente en el lenguaje habitual del hombre de la calle, de la ciudad como un entramado de servicios y posibilidades a su alcance, que esta ahí con la misma mezcla de necesidad y de disponibilidad con la que en la naturaleza están los árboles o los pájaros. De otro lado, la absorción de la idea de sociedad por la de ciudad también puede dar lugar a sus propios equívocos, como por ejemplo el de suponer que la problemática vinculada al concepto absorbido ha quedado superada. Pero no se trata tanto de que dejemos de pensar en los viejos problemas de la sociedad para pasar a preocuparnos por los problemas de las grandes ciudades, como de que aquéllos deben ser pensados en este nuevo marco teórico.

Lo que significa revisar al mismo tiempo y conjuntamente las formas tradicionales de entender los conflictos sociales y la idea de ciudad. Acaso a más de uno este planteamiento le resulte poco simpático, en la medida en que interprete que lo que se está proponiendo es visualizar las grandes ciudades de hoy como el renovado escenario de una lucha no concluida. Pero quien objetara eso, debería por su parte empezar reconociendo que con demasiada frecuencia en los últimos tiempos los discursos de muchos teóricos de las ciudades se han deslizado hacia un lenguaje conciliador, exageradamente blando, que excluía del discurso de la ciudad todo antagonismo, toda arista.

Sin embargo, la ciudad no es sólo eso, precisamente porque, como se acaba de decir, lo es todo. La ciudad no es el resultado mecánico de sumar fiestas, infraestructuras y servicios. Es el espacio de la socialidad, de una socialidad que hoy sólo puede ser desgarrada, dolorida. Qué rancia ha quedado en poco tiempo la expresión modelo de sociedad, por la que antes se hacían pasar todas las diferencias. Pero los conflictos ni siquiera se ahuyentan por el mero hecho de que dejemos de hablar de ellos. No sería bueno que penetrase también en el discurso de la ciudad esa imagen de la realidad social que desde otras esferas se nos pretende imponer con el supremo argumento de la derrota de cualquier otra posibilidad histórica. Dicha imagen vehicula el enésimo intento conservador de acabar con la política, de convertirlo todo en mera administración de recursos. (A este intento en alguna ocasión me tomé la libertad de proponer denominarlo la fantasía del político contable).

La ciudad es también dificultad para vivir, para ser lo que se desea, para aspirar a lo que se cree tener derecho. La ciudad también tiene un rostro duro, bronco, violento, a cuya interpelación no podemos sustraernos. El debate que nos ha estallado en la cara es el de cuánta desigualdad estamos dispuestos a soportar. No debe ser casual que la imagen de la ciudad absolutamente vacía la hayamos terminado asociando al día después de la destrucción.

Se puntualiza todo esto para prevenir de un posible malentendido. No tendría demasiado sentido contentarse con una genérica afirmación del tipo «la ciudad son las personas que la habitan» o cosa parecida. Entre otras razones porque desde esa actitud —en

suma, una variante delicuescente del humanismo, que acaso mereciera el rótulo de humanismo populista— lo que se estaría deslizando subrepticiamente sería una consideración análogamente bienintencionada de la noción de tolerancia, dando a entender, sin explicitarlo, que la razón por la que tanto se la invoca en los debates actuales es porque necesitamos promover actitudes de mayor respeto hacia la diferencia en un mundo crecientemente complejo y multicultural, en orden a facilitar la imprescindible convivencia. No va a ser éste el planteamiento en lo que sigue, ni, por lo demás, da la impresión de que ese recorrido dé teóricamente demasiado de sí.

3. Ya de regreso. Más aún, probablemente sea un tratamiento como el mencionado (de la tolerancia como virtud, para entendernos)[77] el que en buena medida explique las reacciones de rechazo hacia la idea, reacciones que también han proliferado en los últimos tiempos. En casi todas ellas viene a subrayarse lo que la idea de tolerancia deja sin pensar y, en consecuencia, nunca llega a cuestionar, a saber, la concreta realidad en que ese conflicto entre diferencias se da. Es justa la observación de que la tolerancia acostumbra a implicar la jerarquía: hay un alguien que tolera y hay un alguien tolerado. La relación que se está dando por supuesta no es, por tanto, horizontal, no es una relación entre iguales. Si pensamos, por ejemplo, en las diferencias culturales, fácilmente se puede observar en qué medida, tanto en el pasado como en la actualidad, esa presunta fusión o imbricación que suele denominarse mestizaje ha equivalido en realidad a plazo más o menos corto a una deculturización.

No hace ahora al caso, porque sin duda terminaría arrastrándonos a territorios teóricos muy alejados del que queremos visitar, examinar lo que tiene de síntoma de nuestra época este descuido de la perspectiva global. Podría alegarse que dicho descuido no es imputable en exclusiva a los defensores de una cierta idea de tolerancia, sino que ha pasado a constituir un rasgo muy característico de la mentalidad actual en las sociedades modernas. Es cierto que en otros muchos discursos detectamos idéntico olvido, incluso en algunos que se plantean expresamente una intervención

transformadora en la realidad social.

No otro es el reproche que en su momento recibían, por ejemplo, los defensores de la campaña del 0,7%: no tener en cuenta la situación política de los países subdesarrollados a los que se destina la ayuda, dando lugar de esa manera a toda una amplia gama de efectos perversos. Reproche análogo al que han ido recibiendo otras iniciativas posteriores de idéntico signo. Pensemos, por ejemplo, en los llamados procesos de gentrificación, por los que barrios céntricos, habitualmente deteriorados y con un importante contingente de población inmigrante, son transformados de manera que la población original se ve progresivamente desplazada por otra de un mayor nivel adquisitivo, como consecuencia de programas de recalificación de espacios urbanos estratégicos. Pero que los ejemplos no nos distraigan ni nos hagan perder de vista que las alegaciones no hacen variar el fondo del argumento. La generalización del descuido de la perspectiva global no consigue justificarlo en lo más mínimo. En todo caso, continúa siendo justo —y está cargado de razón— el grito del diferente: ¡yo no quiero que me toleren!

Frente a todo esto, lo útil —por clarificador— es atender al tipo de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales que en las actuales concentraciones urbanas ha pasado a establecerse. Se percibe entonces hasta qué punto la novedad no se localiza estrictamente en la existencia de un flujo migratorio hacia las grandes ciudades, sino en las transformaciones de todo orden a que esos grupos humanos recién llegados están dando lugar. Porque, por más que subsista un aislamiento espacial entre comunidades, y que se pueda seguir hablando de barrio árabe en París, portorriqueño en Nueva York o jamaicano en Londres, lo cierto es que el modelo de ciudad dentro de la ciudad que en algún momento del pasado pudo darse es cada vez menos factible. Si esos nuevos ciudadanos mantuvieran con sus vecinos de otros barrios el mismo tipo de relaciones (o de no relaciones, por mejor decir) que mantenían en el pasado, por ejemplo, los emigrantes de origen chino encerrados en su Chinatown en algunas ciudades norteamericanas la mayor parte de conflictos que ahora nos dan que pensar no se habrían producido.

Lo que ocurre, al mismo tiempo, es que, si se atiende a la complejidad y variedad de situaciones, entonces aparece más claramente la verdadera dificultad teórica del asunto. Dificultad que a menudo queda oculta cuando se plantean las cosas en según qué términos. Cosmopolitismo o mestizaje son, en determinados discursos, categorías cargadas de connotaciones positivas, de la misma forma que expresiones como pureza étnica o uniformización evocan desde su sola mención realidades indeseables. Pero operar de esta manera, dejando que el discurso se deslice sobre el confortable cauce de las palabras marcadas, puede dar lugar a importantes confusiones, cuando no a flagrantes contradicciones.

Suele suceder que no se valoren de la misma manera determinados comportamientos intransigentes según el marco cultural al que pertenezca quien los protagoniza. De tal forma que se pueden llegar a considerar, de un lado, casi una legítima defensa por parte de ciertas tradiciones frente al avance uniformizador del modelo occidental desarrollado o, al contrario, un alarde de pretensión hegemónica injustificable cuando se llevan a cabo en nombre de una pretensión de carácter universal (por ejemplo, la defensa de determinados derechos). Como es asimismo frecuente el caso de que se defienda para una sociedad desarrollada el modelo de integración entre culturas (echando mano de toda la retórica de la convivencia que sea menester), y que se considere una injerencia inaceptable —una especie de quintacolumnismo cultural— la defensa de ese mismo modelo cuando se propone para sociedades menos desarrolladas. Conviene advertir —de momento únicamente de pasada: más tarde se presentarán los elementos teóricos para fundamentar la crítica— acerca de las consecuencias de esta contaminación del discurso por parte de lo político. Porque permitir que una idea cuestionable sea criticada cuando quienes la sostienen ocupan posiciones de poder, pero no cuando están oprimidos por los poderosos, parece deslizarnos hacia una doble moral epistemológica difícil de defender. Pero intentar desactivar la crítica del poderoso al oprimido con el argumento más propiamente teórico —al que también nos referiremos después— de que las categorías epistemológicas centrales de aquél están inexorablemente ligadas a perspectivas particulares, lleva a la simétrica e inesquivable conclusión de que la crítica del oprimido al poderoso carece asimismo de valor.

4. De qué otras cosas estamos hablando (por ejemplo, de la libertad y de la igualdad). Una vía de salida a estas dificultades acaso pase por intentar precisar el contenido del concepto de tolerancia que pensamos puede resultar clarificador en el contexto del presente discurso. Lo que equivale a decir que preferimos hablar en términos de definición antes que de propuesta. Desde esta perspectiva, la sugerencia que ahora se plantea es la de intentar analizar qué categorías se encuentran involucradas en el desarrollo del mencionado concepto tal como lo hemos planteado hasta aquí. Con los términos de antes: la referencia al contexto material debe ser completada con aquella otra referencia, con la que se inició el presente trabajo, al contexto intelectual. Operando de esta manera, comprobamos que el concepto de tolerancia mantiene nexos teóricos fuertes con otros conceptos.

Así, la consideración anterior acerca del elemento de jerarquía inherente, según algunos, a la noción de tolerancia implicaba —como probablemente era perceptible desde el tono mismo— una valoración negativa de dicho fenómeno. Era precisamente eso lo que nos movía a calificar de justa la protesta inherente al ¡no quiero que me toleren!: una tolerancia de este tipo no entraría a cuestionarse la naturaleza de la realidad a la que pretende aplicarse. En suma, que la interpretación correcta de la idea de tolerancia pasa por establecer adecuadamente los vínculos teóricos que dicha idea mantiene, en primer lugar, con la de igualdad.

Sin duda ha sido la suma de las equivocidades de ambos términos la que ha dado lugar a una situación teórica en la que resulta difícil incluso el acuerdo mínimo acerca de cuáles son las preguntas pertinentes, las cuestiones por las que conviene empezar a pensar este asunto. Un ejemplo máximamente simple: no resulta irrelevante, como una mirada un poco atenta percibe de inmediato, proponer como afirmación básica indiscutible «todos los seres humanos son iguales» o colocar en su lugar «ellos son igual que nosotros». La equivocidad específica del concepto de igualdad se relaciona aquí con la confusión entre parejas conceptuales. Como sabemos desde Hegel,[78] el polo opuesto a la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad. La pareja de la diferencia es la

identidad.

Pero la puntualización no resuelve, mágicamente, todos los problemas. La igualdad tiene algo que decir al respecto de las diferencias: es nada más y nada menos que el garante del derecho a su existencia. Sin embargo, el reconocimiento de ese derecho no es la última palabra de la discusión sino, en todo caso, la primera. ¿Por qué damos por descontado que hay discusión? Porque igualdad no debe ser confundida con equivalencia. Cierto que hubo autores en el pasado que propusieron —o cuanto menos propiciaron— dicha identificación, pero los errores pretéritos, por más autoridad que tuvieran quienes los protagonizaron, debieran ser considerados más como ocasión para aprender que como diseño en el que perseverar.

Una de las formas de plantear el asunto que ha obtenido más notoriedad,[79] dentro del concreto ámbito de la antropología cultural, es la representada por Claude Lévi-Strauss. Sus tesis acerca de la no-existencia de un «pensamiento salvaje», opuesto a un presunto «pensamiento civilizado» se complementan con la afirmación de que la estructura de nuestra cultura es tan mítica como cualquier otra. A partir de aquí es fácil imaginarse cuál será su actitud cuando sea invitado a tomar partido en el debate acerca del choque cultural. Lévi-Strauss defiende —en un sentido profundo: en el de sus respectivas estructuras— la indiferenciación de las culturas. En la medida en que esto significa rechazar que exista una cultura privilegiada, superior, desde la cual sea posible llevar a cabo la crítica de cualesquiera otras culturas, se puede calificar a esta actitud de relativismo cultural.

Sin embargo sería un error, atendiendo únicamente a la dedicación profesional de este autor, entender su defensa del relativismo cultural —o, lo mismo formulado a la inversa, su crítica al etnocentrismo— en clave meramente técnica, como si la argumentación estuviera basada por completo en razones epistemológicas, cuando lo que en realidad ocurre es que en la señalada conclusión intervienen también, y de modo muy influyente por cierto, unos supuestos de carácter filosófico. A título de ilustración de lo que queremos decir podría mencionarse su tratamiento de la idea de progreso. Lévi-Strauss discrepa del tópico

según el cual sólo tiene sentido hablar de progreso en relación a nuestra cultura. Es cierto, reconoce, que en ella tienen lugar unos ritmos de transformación notables, que ha demostrado una muy importante capacidad para asimilar todo tipo de novedades, pero de ahí no se desprende que en sociedades menos aceleradas que la nuestra no haya progreso. Lo hay, de la misma forma que la historia de la civilización occidental parece frecuentemente, más que un avance, un retroceso, el de la desintegración y destrucción. Podríamos decir que Lévi-Strauss, consecuente con lo que ha venido planteando a lo largo de su obra, lo que propone no es rechazar el concepto de progreso, sino relativizarlo.

No hace ahora al caso, como es lógico, entrar a discutir las concretas propuestas del autor de Tristes trópicos. Por ello mismo, tampoco habrá de suponer ningún problema reconocer los efectos positivos que ha provocado su tratamiento de la cuestión. Lo mejor que tiene su reflexión es lo que tiene de invitación a demorarse en este territorio de dificultades, a plantear la legítima duda acerca de si todo vale lo mismo y, en cualquier caso, a explicitar el problema de cómo se va más allá de la mera constatación de la diferencia. Lo negativo de su enfoque probablemente lo constituya la tendencia que ha propiciado a identificar tolerancia con equivalencia.[80]

Rastrear los vínculos existentes entre la idea de tolerancia y la de igualdad implica, como es lógico, inscribir la primera en el marco mayor del programa ilustrado o, lo que viene a ser lo mismo, pensarla en su relación con el discurso de la democracia.[81] Ello no significa que no puedan encontrarse variantes de aquella idea en momentos anteriores de la historia (por ejemplo, en los primeros cristianos o en ciertas corrientes del pensamiento antiguo),[82] sino más bien que su impulso definitivo y su materialización más ajustada tiene lugar cuando son puestas en articulación con los grandes principios de los Estados democráticos modernos. Se observará que, al constatar esto, lejos de devaluar ninguna de las formulaciones anteriores del concepto de tolerancia, lo que se está proponiendo es analizarlas a la luz del destino político que les aguardaba. Tal vez uno de los casos en los que se hace más evidente este alcance finalmente político sea en el de Bartolomé de Las Casas, analizado por Fernández Buey[83] desde una perspectiva afín a la que estamos comentando, aunque con idénticos argumentos

también podrían citarse los casos de Voltaire[84] o el del propio Montaigne.[85]

En todos ellos la actitud respetuosa hacia las diferencias o, a la inversa, el decidido rechazo a cualesquiera formas de fanatismo u oscurantismo se basa en el convencimiento de la existencia de un común fondo de racionalidad en todos los hombres que no debe quedar oscurecido —ni menos aún devaluado» tras la diversidad de las costumbres más aparentes («la razón reina en todas partes y [...] se piensa de manera justa en cualquier lugar donde haya hombres», escribe La Bruyère). Lo que pudiera haber aquí, por tanto, de relativismo cultural no se identifica exactamente con el contenido con el que hoy acostumbra a entenderse dicha expresión, cuanto menos en la medida en que tal relativismo tiende a presentarse en la actualidad como la única alternativa posible, una vez constatada la imposibilidad de localizar una idea de razón realmente universalizable (u horrorizados ante los excesos cometidos en su nombre).

Frente a esta interpretación —en clave escéptico-agnóstica— del relativismo, los mencionados autores fundan la tolerancia en el principio de la igualdad universal, le atribuyen, si se prefiere formularlo así, un contenido. De ahí que el suyo no sea un relativismo impotente sino esperanzado. Que no arroja la toalla del conocimiento a las primeras de cambio: no renuncia a plantearse los problemas que comporta simultanear la afirmación de las diferencias con el postulado de una racionalidad universal. Lo de menos ahora es la forma particular en que tales pensadores intentan dar salida a estas dificultades (por ejemplo, a base de distinguir entre las costumbres y la civilización propiamente dicha).[86] Lo que de veras importa es el decidido propósito, que todos ellos comparten, de luchar para que los hombres se liberen de la superstición, de los prejuicios del dogmatismo y de la cruel violencia de los fanáticos. Conviene recordar todo esto, no ya sólo para contextualizar debidamente sus propuestas, sino para algo mucho más importante, a saber, para contextualizar adecuadamente las nuestras. No fuera a ser que, preocupados en exclusiva por una de las manifestaciones del problema (por ejemplo, la representada por los excesos del etnocentrismo), dejáramos de percibir en qué forma muchas manifestaciones de intolerancia lo que demuestran es

un rechazo a aceptar el principio de igualdad.[87]

Si nos conformáramos con esto, al orden de consideraciones precedente se le podría, sin duda, reprochar su carácter exageradamente programático, el hecho de que las cosas hubieran quedado planteadas como si se tratara de decidir entre tolerancia sí o tolerancia no, cuando de lo que siempre se ha tratado es de dilucidar qué noción de tolerancia resulta aceptable, y cómo hacer para convertirla en una noción instrumental (y no en una virtud reguladora para aproximarnos a situaciones de convivencia ideal). Cuando comenzamos a hablar de la igualdad, comentamos la dificultad de tener que escoger entre afirmaciones como «todos los hombres son iguales» o «ellos son igual que nosotros» (aunque parecidas dificultades nos plantearían lemas como «no quieras para otros lo que no quieras para ti», o aquél otro, utilizado hace un tiempo en España para una campaña institucional en favor de la tolerancia, «¿de verdad te crees mejor que ellos?»). Pues bien, ahora podemos percibir mejor que lo que se encuentra en juego en tales elecciones es la dirección en la que el concepto de tolerancia debe ser desarrollado, si en la dirección de la universalidad o en la del etnocentrismo. Pero hablar en términos de desarrollo (o de proceso) es adelantar el siguiente argumento, empezar a decir que una opción de esta naturaleza no se resuelve demorándose en la comparación (imposible) entre la legitimidad de los razonamientos universalistas y la de los etnocentristas,[88] sino incorporando a la discusión el otro concepto básico del programa ilustrado, esto es, el de libertad.

Y hay que enriquecer el debate con otro concepto precisamente porque tan sólo con la referencia a la igualdad no puede ser suficiente, debido a la naturaleza misma de dicha idea. Como señala con acierto Todorov,[89] la tolerancia fundada en la igualdad no debe conocer ningún límite, en el mismo sentido en el que decimos que cualquier discriminación desigualitaria es condenable. La cuestión que hay que abordar es si una posición así implica deslizarse hacia un relativismo ético, en el que quien apelara a la tolerancia renunciaría por principio a cualquier juicio de valor sobre una cultura distinta a la suya. Para según qué situaciones no debiera haber inconveniente en reconocer que un relativismo de ese tenor puede resultar incluso saludable. Si pensamos, por ejemplo, en el

caso de los extranjeros, sin duda que introducir una cuota de radical escepticismo sobre el valor de nuestra propia identidad da lugar a unos efectos prácticos positivos.

Pero esa situación está lejos de agotar la casuística. Luego se encuentran todos esos casos en los que los problemas se plantean entre iguales. Es entonces cuando se comprueba que con apelaciones como la de la igualdad absoluta de todos ante la ley no es suficiente. La tolerancia tiene necesidad asimismo de libertad. Efectivamente, hay que reconocer que los seres humanos son iguales para que permanezcan diferentes. La cuestión es qué ocurre cuando esa diferencia genera un conflicto.[90] Porque es entonces cuando la discusión acerca del valor de creencias en apariencia inconmensurables toma tierra y obliga a tomar determinaciones en un terreno mucho más inmediato. Es en ese momento cuando hay que medirse con aquellos rotundos convencimientos de Montesquieu acerca de que la tiranía es un mal absoluto en cualquier parte y la moderación un bien absoluto, y ver qué se puede hacer con ellos (si es que se puede hacer algo).

No se está discutiendo, por tanto, que haya que empezar por reconocer las diferencias,[91] que es como decir por aceptar la radical igualdad de todos los individuos. Pero para que ese reconocimiento, esa aceptación, no se quede en una abstracta proclama, carente por completo de contenido, hay que determinar los rasgos de dicha igualdad, esto es, el listado de derechos y deberes que constituyen a ese individuo en tanto que ciudadano.[92] Operar así supone, por lo pronto, alejarse de ese planteamiento que, apoyándose en una determinada forma de entender la distinción público/privado, gusta de presentar la tolerancia como un derecho de la conciencia individual frente a las intromisiones de la sociedad (planteamiento en el que el empeño por introducir normas legales sobre ciertas costumbres vigentes en el ámbito, pongamos por caso, de lo doméstico, ejemplificaría con claridad ese incontinente afán del Estado por el control de todas las esferas de la vida humana).

Por supuesto que en sí misma la distinción entre público y privado dista de ser inequívoca, pero no procede ahora demorarnos en ese debate. Nos obligaría a remontarnos (como mínimo) al Spinoza del Tratado teológico-político, al Locke de Carta sobre la tolerancia, a

sus diversas maneras de plantear la relación entre esos dos ámbitos, y a medir la distancia que separa dichas maneras de las nuestras. Lo que importa destacar a los efectos de la presente exposición es que, aun suponiendo que se acepte que en el dominio de lo privado debe reinar la libertad, precisamente en orden a alcanzar este objetivo se requiere que dicha libertad esté controlada en el ámbito de lo público. Hay recordatorios que, por más que incómodos, resultan inexcusables: si cada uno hiciera lo que quisiera, el límite de la libertad sería la fuerza, y el más débil no disfrutaría de ninguna libertad (de ahí la consigna del discurso feminista: «lo personal es político»).

Sin embargo, incluso esta concesión a la relativa autonomía de lo privado debe ser administrada con cautela. Bajo determinadas descripciones no cabe seguir defendiendo el principio de una libertad sin restricciones en la esfera de la privacidad. En el contexto del Tratado teológico-político espinoziano, que es el de los problemas generados por la intolerancia religiosa, es fácil alinearse con el criterio de que cualquiera debe tener absoluta libertad para opinar y juzgar, y, por tanto, «hablar también, siempre y cuando no vaya más allá de la simple palabra o de la simple enseñanza». Pero hay palabras que, hoy, no son simples palabras. Nuestro siglo ha asistido al espectacular desarrollo de unos instrumentos técnicos de comunicación que han podido ser calificados justamente como medios de configuración de las conciencias. Si tras Austin, resultaba rigurosamente imposible ignorar que se pueden hace cosas con palabras, tras Adorno, y los autores que han escrito en su estela, no cabe desconocer que se pueden conformar conductas con mensajes.

Dicho con otros términos: convendría desconfiar de aquellas posiciones teóricas que mantienen como un principio sacrosanto la existencia de esferas en las que lo público no debe meter sus manos bajo ningún concepto. Si solemos aceptar, con el tono de que representa una conquista teórica de la contemporaneidad, que ningún valor significa casi nada en términos absolutos o exclusivos, no se alcanza a ver por qué razón debiera declararse ajena a la posibilidad misma de control (lo cual, como es obvio, no supone el control efectivo) la esfera de lo privado, como si el mero hecho de serlo constituyera un valor absoluto (sospechosamente, siempre sin determinar).

La propuesta anterior de interpretar en clave política la tolerancia se va dotando, de esta forma, de contenido. Si no se determina en tal dirección, la reivindicación sin restricciones de la tolerancia puede terminar aceptando el derecho a la intolerancia, y eso, como decía Voltaire, «es absurdo y bárbaro» (a sabiendas de que no hay mayor barbarie que la de tratar a los otros como bárbaros). La tolerancia ilimitada, acogiéndose a una idea igualmente irrestricta de libertad, también termina favoreciendo a los fuertes en detrimento de los débiles. La operación resultante es —si se me permite por un instante la debilidad historicista— un retroceso, un farisaico regreso a una comunidad prepolítica presuntamente rousseauniana. La operación recuerda la cínica reivindicación, que suele producirse en determinados contextos sociales y políticos, de la categoría de negociación, presentada como la auténtica posibilidad a escala humana de resolución de conflictos, frente a la colosal y enajenada estructura del Estado y sus procedimientos legales. Puestos a recordar cosas, habría que recordar igualmente que la negociación sólo constituye un valor (cosa de todo punto distinta es que pueda representar una salida) cuando estamos en una situación de conflicto de derechos. De otro modo, aquélla equivale a un sometimiento al dictado de los hechos consumados (llevados a cabo por quienes están en condiciones de hacerlo), frente a los cuales la negociación no pasa de ser la manera de intentar escapar del problema con el menor daño.

No hay, por tanto, contradicción alguna en postular la existencia de actos intolerables. Lo serán, en definitiva, todos aquéllos que pongan en peligro el ejercicio mismo de la tolerancia. Y dicho ejercicio se pone en peligro cuando se atacan los dos valores básicos que la tolerancia se propone salvaguardar, los de igualdad y libertad. Ello ocurre tanto a escala colectiva, cuando se ataca el principio democrático, aquello que Locke llamaba el contrato social (esto es, la vida en común en la que se renuncia a la independencia para conseguir la protección), como cuando los individuos sufren algún tipo de discriminación, pasando por una amplia gama de situaciones intermedias. Lo que significa que el combate por la tolerancia podrá adoptar múltiples formas, según la concreta circunstancia de la que se trate, lo que es como decir según el particular flanco desde el que aquélla se vea atacada. Habrá circunstancias en las que la defensa de la tolerancia pasará por el

rechazo de cualquier modalidad de discriminación, esto es, por la reivindicación del derecho sin restricciones a la igualdad, y circunstancias en las que el tolerante deberá hacer suya la bandera de las libertades individuales.[93]

Esto no es acogerse al evanescente recurso argumentativo del depende, sino intentar llevar hasta sus últimas consecuencias las premisas planteadas. Diseñado así el problema, no tiene nada de sorprendente una constatación que algunos han calificado como paradójica, a saber, que estando casi todo el mundo de acuerdo en que hay que practicar la tolerancia, pues sólo ella garantiza el mantenimiento de la libertad (que es uno de nuestros ideales), y sabiendo que, para existir, la libertad debe ser limitada, nunca se termina de dibujar con precisión el trazado de ese límite. Pues bien, se entenderá ahora mejor que, en realidad, eso que algunos han llamado la tolerancia liberal (utilizando «liberal» en sentido norteamericano) se basa precisamente en esta aparente paradoja.

Thomas Nagel[94] ha destacado la afirmación presentada por Rawls en su famoso trabajo «Justicia como equidad»,[95] según la cual si el liberalismo tuviera que depender de un compromiso con ideas morales comprensivas de autonomía e individualidad, entonces sería «otra doctrina sectaria». Lo que es como afirmar, piensa Nagel, que la tolerancia liberal no es compatible con absolutamente ningún conjunto de valores y creencias particulares. La tolerancia no va más allá de afirmarse a sí misma (como por lo demás no podría ser de otra manera), lo que significa reivindicar simplemente las condiciones de posibilidad para su propia existencia. Por esa hace poco utilizamos la expresión «salvaguardar valores», como una forma de intentar mostrar la relativa exterioridad respecto a cualquier programa axiológico particular.

Lo cual no significa, claro está, que el defensor de la tolerancia carezca de opiniones definidas respecto a esos problemas que son valorados de forma irreconciliable por perspectivas enfrentadas, o que se abstenga de formular juicios de valor respecto a los mismos. Quien así procede no es propiamente un tolerante, sino más bien un perplejo en expectativa de destino (esto es, a la espera de las convicciones adecuadas). Lo que define al tolerante no es su ausencia de valoraciones sobre determinados asuntos, sino la

actitud que mantiene frente a las valoraciones ajenas, sobre todo cuando está convencido de que son erróneas o falsas.[96]

Pero repárese en un matiz muy importante: precisamente porque la tolerancia no se identifica con una escala de valores determinada, no es legítimo presentarla como una virtud cuya justificación última se halla en determinados actitudes o sentimientos, como podrían ser, pongamos por caso, los altruistas. No se va muy allá intentando basar la defensa de la tolerancia en el altruismo.[97] Además, y por si lo señalado fuera poco, el simple altruismo no ofrece una posición común desde la cual todos puedan llegar a las mismas conclusiones. En realidad, el contractualismo nace en gran parte como respuesta a la evidencia de que el altruismo genera por sí mismo tantas situaciones de conflicto como concepciones del bien haya. Este es precisamente uno de los argumentos más sólidos a favor de la tolerancia: porque no es posible la mejor solución —el óptimo— hemos de seguir el modelo de elección de la mejor solución entre las restantes.

Esta otra forma de argumentar permite recuperar bajo una nueva luz aquella dimensión política de la tolerancia de la que hablábamos al principio. Efectivamente, la tolerancia es, por decirlo con la expresión de Iring Fescher, una pequeña virtud. Pero, quede claro, no pequeña por insignificante, sino «porque depende de otras virtudes y condiciones institucionales sin las cuales perdería su valor». No es tampoco, por consiguiente, ninguna panacea, pero de aquí no se desprende que debamos precipitarnos hacia la consideración —básicamente errónea— de que el discurso acerca de ella transcurre en un plano exclusivamente superestructural, ajeno a los problemas más inmediatos y urgentes de los hombres. La tolerancia —a estas alturas se nos permitirá ya una cierta solemnidad— es un asunto tan grave como la democracia misma. Y acaso uno de los errores más reiterados en el pasado por los discursos pretendidamente progresistas haya sido su incapacidad para reconocer las virtualidades transformadoras de la realidad que ofrecía dicha organización de lo público.

5. Finalmente: tolerancia, conocimiento, identidad. Sin embargo, y una vez puntualizado lo anterior, no habría inconveniente en

reconocer el punto de verdad que tiene aquella observación. Es cierto que el debate sobre la tolerancia afecta a un aspecto de lo que en otro tiempo se llamó la superestructura, o de lo que algunos han preferido denominar el imaginario colectivo. Nuestra reserva no es respecto a esto, sino respecto a su valoración desdeñosa. Porque lo que con frecuencia se halla en juego en el combate por la tolerancia es algo de una inesquivable importancia tanto para las personas como para los grupos, a saber, la propia identidad o, lo que viene a ser lo mismo, el modo en que nos representamos a nosotros mismos, la imagen de nosotros que estamos dispuestos a admitir en el deformante espejo de los diferentes.

Según quedó argumentado, tolerancia no tiene porqué significar ni relativización de las propias ideas, hábitos y creencias —como con tanta frecuencia se le reprocha, ni tampoco displicente paternalismo hacia las ideas, hábitos y creencias ajenos. Tampoco resulta relevante discutir si es cierto que en la práctica, como ha señalado Michael Walzer, «la tolerancia suele ser fruto del cansancio: una vez agotadas las pasiones, sólo queda la coexistencia».[98] Eso puede ocurrir, quién lo duda (como puede ocurrir, por poner otro caso análogo, que se llegue a la defensa del igualitarismo a través de la compasión),[99] pero ese desenlace sólo sería relevante si expresara algo así como un destino del concepto, no si describe los desfallecimientos de sus usuarios.

La tolerancia que merece la pena pensar es, si se me permite la expresión, la tolerancia afirmativa, aquélla que se funda en determinados convencimientos. De una parte, se funda en el convencimiento sincero —en parte ya comentado— de que hay razones para que los otros acepten ciertos principios de tolerancia, así como de que dicha aceptación no exige que ellos abandonen sus posiciones religiosas o morales, precisamente porque los mencionados principios no niegan ni excluyen ningún conjunto de valores y creencias particulares. De otra, se funda en un convencimiento de distinta naturaleza —que ahora se estaba empezando a introducir—, relativo a la propia identidad. Si el reconocimiento del otro es fuente de tolerancia, dicho reconocimiento precisa que cada cual sepa quién es.[100] O, a la inversa y en una escala mayor, es la falta de la propia identidad lo que lleva a menospreciar a otras naciones, de acuerdo con la

consideración de Fetscher.

¿Lo que se está diciendo equivale a sostener que no puede respetar a los otros aquél que no se respeta a sí mismo? A primera vista alguien podría pensar que proponer una equivalencia de este tenor supone ir más allá de lo que los argumentos planteados autorizan. Sin embargo, si la inscribimos adecuadamente en el seno de los planteamientos anteriores, veremos que la equivalencia se encuentra justificada. En efecto, la tesis de que no hay conocimiento del otro en cuanto otro sin autoconocimiento nos devuelve al contexto de alguna de las afirmaciones iniciales relativas al espíritu fundacional de la tolerancia, nos sitúa de nuevo en la tesis de la necesaria vinculación de esta categoría con el discurso ilustrado. Vinculación que, por cierto, admite ser planteada desde otro ángulo.

Porque resultaría cuanto menos equívoco deslizar o dar a entender la idea de que la tolerancia es el producto necesario, el resultado forzoso del ejercicio de los principios mayores de la Ilustración. Los sueños de la razón engendran monstruos, cómo olvidarlo, pero tal vez no su vigilia. La dificultad de la tolerancia, lo que la constituye en una categoría inservible en la opinión de muchos, es justamente el hecho teórico de que no traza una línea de demarcación inequívoca, sino que, por el contrario, puede ser atacada desde más de un frente. Desde tantos cuantos se ataque el proyecto moderno, en definitiva. Y, precisión obligada, dicho ataque lo llevan a cabo no sólo los que se oponen expresamente a sus designios con poco variados instrumentos (esa curiosa pinza filosófica que forman hipercríticos posilustrados con precríticos teologizantes),[101] sino también —y acaso ello convenga más destacarlo ahora— quienes tergiversan su más profundo propósito mientras declaran atenerse estrictamente a él.

Tal es el caso de todos esos usos de la racionalidad moderna occidental que, acogiéndose a su legítima pretensión de universalidad, acaban fagocitando las diferencias, aplastándolas bajo su imponente maquinaria uniformizadora. El adjetivo legítima se ha introducido aquí con toda intención. Nada hay de censurable en la aspiración a verdad,[102] siempre que no se haga a costa de las pretensiones de otros. No es aquel gesto pretendidamente

omniabarcador el que define a alguien como intolerante (si así fuera, si con ello bastara para la descalificación, cabría preguntarse: ¿y quién es más intolerante, en el supuesto de que la intolerancia admita grados?, ¿el que afirma la verdad de una cultura universal o el que afirma la verdad de su cultura particular?; pero ¿es que acaso se puede creer en una cultura, se puede vivir en un entramado de convicciones, sin creer en su verdad?),[103] sino la manera en que desarrolla esa aspiración, en que se aproxima a ese horizonte.

Como en tantos otros ámbitos, también en éste conviene volver a pensar el programa ilustrado, pero no tanto por lo que pueda permanecer en él de incumplido, como —mucho más importante— por los aspectos en que pueda haber sido directamente traicionado. La voluntad de conocimiento, tan característica del espíritu moderno europeo, lejos de desembocar en ninguna modalidad de voraz racionalismo intolerante, constituye fuente de tolerancia. Es del afán por conocer lo otro de donde ha brotado la virtud de la tolerancia. Repárese en el vínculo positivo —incluso apasionadamente positivo— que se está proponiendo, muy distinto de aquella desdeñosa indiferencia con la que algunos identificaban la tolerancia. Esta otra tolerancia no necesita apelar, como un elemento regulador exterior o como una alternativa, a la idea de respeto, porque ya la lleva incorporada, porque es condición de posibilidad de su misma existencia. Frente al soberbio cientificista, o al fanático evangelizador, unidos ambos por su empeño en convertir lo otro en propio,[104] el tolerante ilustrado trata al otro de una manera específica (y nada paradójica): lo considera igual, al tiempo que lo reconoce diferente.

He aquí la perspectiva —en suma: la del conocimiento, frente a las diversas modalidades del desconocimiento— en la que conviene situarse. Y conviene hacerlo porque en muchas ocasiones los argumentos adoptan un tono o una forma que sin duda puede provocar alguna que otra confusión. Tal es el caso, por ejemplo, de tantas declaraciones victimistas del tipo «los que no vivís esta situación desde dentro no podéis entender realmente lo que aquí ocurre», o similares. En ellas, tras la apariencia de una defensa del carácter especifico de una cierta realidad y, en consecuencia, de la necesidad de unos instrumentos peculiares (lo que suele terminar significando instrumentos de carácter empático) para la

aprehensión de la misma, lo que se esconde es una auténtica renuncia al conocimiento. Ya señaló hace muchos años Merton que este tipo de planteamientos en lo que finalmente concluye es en un estallido, en una pulverización de los puntos de vista tras la que, como mucho, cada cuál sabe de esa particular e intransferible realidad que es él mismo.[105]

Ése es, asimismo, el fondo de verdad del viejo recelo que determinados pensamientos, empeñados antaño en aunar progresismo revolucionario y racionalismo, mantenían hacia algunas formas clásicas del historicismo, en concreto hacia todas las que en algún momento propusieron como modelo de conocimiento histórico aquél que consiguiera colocar al historiador en el lugar del protagonista de la acción pasada en cuestión (dando por descontado que ése era precisamente el lugar del auténtico conocimiento). Lo que ocurre —dando un paso más allá en la crítica de Collingwood a este tópico— es que ponerse en el lugar del otro, respetar su diferencia, aceptar su autonomía, no equivale a ceder ante ese otro, a dar por descontado que ese otro, por el mero hecho de serlo (de ser él mismo), entiende su propia razón, ni, menos aún, que la tiene.[106] El «ponte en mi lugar» es, en este sentido, perfectamente simétrico con el «tú nunca me podrás entender». Y, como él, representa un paso atrás en el desarrollo del conocimiento de nosotros mismos.

No se trata de hacer demagogia filosófica (ni de otro tipo), pero en cierto modo el tipo de pretensiones que se está criticando recuerda el argumento que sin duda todo el mundo ha tenido ocasión de escuchar en alguna ocasión, el manido tópico «¿qué harías tú si estuvieras en el lugar del padre, o del marido, o del hijo, de alguien que ha sido objeto de las más horribles atrocidades?, ¿verdad que si le echaras mano a quien infligió tanto daño tú también le harías... (y aquí se suele plantear alguna espeluznante sugerencia)?» La pregunta acaso debiera ser otra: ¿nos gustaría que ésa fuera la forma en que la sociedad resolviera ese orden de conflictos?, ¿nos parecería adecuado que la sociedad dejara a los presuntos autores de ciertos delitos en manos de los allegados de las víctimas, para que fueran éstos los que determinaran el castigo que consideraran procedente? O también, ¿es ése el punto de vista —el del directamente damnificado— en el que creemos que debe colocarse

el juez?

Conviene resaltar el doble escamoteo al que procede esta forma de argumentar. Porque junto a la señalada falacia (de orden fundamentalmente práctico) existe otra dificultad, asimismo importante, señalada por el hecho de que, al apelar (emotivamente) a una realidad en apariencia inequívoca, los planteamientos mencionados desplazan el centro de la atención desde la acción hacia los protagonistas de ella, y, además, lo desplazan subrepticiamente, sin explicitar la operación teórica que están llevando a cabo. Sabemos (como poco desde Anscombe) que existen múltiples descripciones posibles de una misma acción. Si esto es así, la selección de la descripción moralmente operativa habrá de resultar crucial. Como es obvio, por utilizar el ejemplo propuesto por Nagel,[107] si alguien cree que por restringir la libertad de culto está salvando a la gente inocente del riesgo de la condenación eterna a la que se exponen por desviarse de la verdadera fe, entonces bajo esa descripción posiblemente querría que otros hicieran lo mismo por él, ya que, a la luz del hecho de que la suya es la verdadera fe, esto sería impedir su camino a la salvación.

Ahora bien, convendría advertir acerca de un uso irrestricto de este tópico, sobre todo a la vista de las causas, tan poco analíticas, a cuyo servicio se suele poner. Al margen de que la propia Anscombe en algún momento de su obra se haya referido a la existencia de una descripción privilegiada o prioritaria —cosa que afectaría de lleno a la extendida interpretación de que las múltiples descripciones de una determinada acción se hallan entre sí en pie de igualdad—, lo cierto es que la idea misma de la señalada pluralidad ha sido planteada de un modo tal que ha dado pie a algunos equívocos importantes. En concreto, el de suponer que lo que pudiéramos llamar el entramado de las diversas descripciones tiene su perfecto correlato en ámbitos no-lingüísticos.[108]

Es cierto, por ejemplo, que a una determinada versión de los hechos siempre se le puede contraponer, ante un tribunal de justicia, otra versión de naturaleza completamente distinta. Pero, en todo caso, semejante variedad debe inscribirse en un cauce preestablecido por las leyes existentes. Y así, habrá que determinar, antes que nada, si nos hallamos ante un delito o una falta, un homicidio o un

asesinato, una negligencia culpable o una omisión involuntaria..., tipificaciones básicas previas respecto de las cuales la importancia de la diversidad de las versiones parece rebajarse o, cuanto menos, perder peso, hasta el extremo de que alguien podría incluso sospechar que las diversas descripciones constituyen en realidad cada una de ellas el efecto, el resultado de otras estructuras menos visibles, pero más fundamentales —en el sentido de constituyentes — que las estructuras lingüísticas. (En consecuencia: el argumento, de por sí endeble, del cambio de papeles exigiría para ser planteado la guillotina previa de que existiera una descripción inequívocamente compartida de la misma acción).

Inútil reiterar, a la vista de todo lo anterior, que la duda, reserva o sospecha (según el caso) ante lo que el otro cree saber de sí bajo ningún supuesto caso deben ser entendidas, a contrario, como una declaración de paternalismo. Resulta evidente que las reticencias respecto a la competencia teórica ajena no garantizan por sí solas la propia. Pero no disponer de garantía completa sólo constituye un argumento disuasorio respecto al conocimiento para el que todavía albergara esperanzas de certezas absolutas, de creencias sin fisuras. Probablemente para quien secretamente mantuviera una tan desmesurada expectativa el encuentro con las reales limitaciones de nuestros modos de aprehensión de lo real, con la auténtica escala del conocimiento humano habrá de generarle una desasosegante sensación de decepción.

Frente a esto, la actitud del pensador inspirado por los principios de la Ilustración no es ni la del metafísico realista (las cosas son lo que son, y la tarea del conocimiento es levantar acta de dicha realidad), ni la del escéptico subjetivista (que convierte el punto de vista del protagonista de la acción en el sumidero por el que se pierde todo discurso, y la palabra de aquél en la última palabra).[109] No le vale ni el no nos entienden ni el estáis equivocados, porque lo que a él le interesa es la construcción de un lugar universal en el que, más allá de las diferencias, podamos intentar entendernos todos.[110]

Se están utilizando categorías que no son, ciertamente, categorías de precisión. Se está hablando en términos de tarea y de horizonte, pero este lenguaje tentativo[111] no debiera equivaler a difuminar contornos y a desdibujar objetivos más allá de lo necesario. A cada

posición le corresponde sus específicos problemas, y el enunciado de los mismos será la mejor prueba de que la tarea tiene contenidos y el horizonte, distancia. Utilizar, pongamos por caso, expresiones como «hay que tender hacia...» en modo alguno presupone que al final con lo que nos encontraremos ineluctablemente será con alguna variante de reconciliación universal (tipo fusión de horizontes o similares). Tampoco la excluye, obviamente. Es más, incluso en algún momento se puede atrever a proclamarla deseable, siempre que ello no se entienda como una mera aspiración voluntarista, sin relación de contenido con lo planteado anteriormente. Porque, el nexo, si acaso, es de signo inverso. Si alguien se empeñara en definir la posición aquí sustentada como realista, habría que añadir a continuación que el realismo propuesto es consciente de los compromisos que puede asumir. Por ello, no se compromete con la afirmación de que debería existir un único vocabulario en que las verdades objetivas habrían de ser expresadas, sino tan sólo con la afirmación, más débil, de que una vez especificado un vocabulario, la cuestión de saber si las afirmaciones expresadas en ese vocabulario son verdaderas o falsas tiene una respuesta objetiva.

El camino del conocimiento está, sin duda, sembrado de dificultades. La relación entre los diferentes a menudo da lugar a cortocircuitos comunicacionales. Así, por citar un caso ilustre, en Sobre la certeza,[112] Wittgenstein pone el ejemplo de la discusión entre las personas que consultan al físico y las que consultan al oráculo, y no se muestra muy optimista en relación a las posibilidades de resolver la discrepancia. Afirma (y lo subrayado está así en el mismo texto) que en dicha discusión los juegos de lenguaje combaten entre ellos. Esta afirmación y la que sigue («cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos») han movido a algunos intérpretes[113] a alinear a Wittgenstein entre los partidarios —aunque sea en el subgrupo de los resignados— del relativismo.

Sin embargo, los matices introducidos a continuación por Wittgenstein en el propio texto parecen avalar una interpretación más ponderada de sus puntos de vista —interpretación que, por lo demás, quisiéramos considerar afín a lo que hasta aquí hemos

defendido—. Refiriéndose precisamente a lo que ocurre cuando los misioneros convierten a los indígenas, el autor del Tractatus propone trazar una línea teórica, cuyo dibujo señalaría los confines del ámbito de las razones y más allá de la cual sólo habría persuasión. El debate, planteada así la cosa, probablemente pueda sustanciarse en si esos confines deben entenderse como límites absolutos e irrebasables, o si, por el contrario, deben ser visualizados con la misma imagen que Wittgenstein utilizó en otros momentos cuando intentaba definir la naturaleza del lenguaje, a saber, la imagen de unos límites contra los que el hombre arremete para ampliarlos, para ensancharlos, para dar cabida, en el interior de lo expresable lingüísticamente, a un volumen cada vez mayor de experiencia.

El relativista consecuente viene obligado a optar por la primera interpretación de forma decidida, sin desfallecimiento ni concesión alguna. Admitir la más mínima variante de las ideas de tendencia o proceso significaría para él el principio del fin. Por esa grieta terminaría deslizándose en el interior de su postura el germen de la disolución. Porque, efectivamente, en el momento en que se introduce la idea de que todas la dificultades en la comunicación entre culturas o juegos de lenguaje se dejan leer bajo algún signo, el intransigente solipsismo inicial (aunque sea el solipsismo con un nosotros en vez de con un yo) muestra su profunda inconsistencia. La incomunicación, para ser radical, debe ser imposible de pensar. Cualquier afirmación con pretensiones de verdad que se plantee, debe saber que esa verdad es siempre interna al marco dado en el que tiene lugar (por ejemplo, al juego de lenguaje correspondiente).[114] Pero esa actitud, llevada al límite, desemboca en la incoherente tesis de que el lenguaje en cuanto tal es interno a uno de sus juegos.

Como no se pretende en ningún caso caricaturizar la posición de los litigantes, habrá que decir que a nuestro relativista imaginario todavía le queda alguna bala en la recámara de su argumentación. Puede señalar, por ejemplo, que ese lugar universal en el que pretende instalarse su interlocutor —el lugar del lenguaje en sí, al margen de juego de lenguaje particular alguno— es un lugar inexistente. Incluso podría venir en su ayuda la ocasional analogía con algo que alguna vez ha planteado Ricoeur a propósito del

diálogo entre religiones,[115] a saber, que esa expectativa de alcanzar un punto de acuerdo entre creencias se residencia siempre en una fe determinada y concreta: los descreídos no acuden a semejante tipo de conversaciones.[116]

Sin embargo, la aceptación de que con determinada calidad de instancias, como es, por ejemplo, el lenguaje en sí, no caben tratos —por lo menos del mismo orden de los que mantenemos con uno cualquiera de sus juegos— no nos condena ni al escepticismo en el plano de la teoría ni al silencio en el de la práctica. ¿Qué es, a fin de cuentas, eso que solemos denominar metalenguaje sino el conjunto de herramientas con las que intentamos acceder a tan delicado y lábil objeto? ¿Qué otra cosa espera, en definitiva, nuestro discreto ilustrado que atisbar en el horizonte una mínima silueta, un perfil (por brumoso que sea) que le haga saber de su propia posición y de la corrección de su rumbo?

Esta última figura acaso regale al relativista su postrer argumento. Las relaciones entre los mencionados ámbitos teóricos heterogéneos (llámeseles culturas, juegos de lenguaje o como se prefiera) son ciertamente dinámicas y conflictivas: ¿quién se atrevería a negar las interacciones de distinto signo, cada vez más frecuentes en un mundo crecientemente globalizado? Pero el error, o el abuso del lenguaje —se revolvería nuestro imaginario personaje— es pretender atribuirle a esto dirección alguna (para poder así llamarle a continuación proceso o tendencia). Hay movimiento, sí, pero es ciego. No hay signo alguno, ni sentido de la marcha, sino incontrolable deriva, naufragio errático por las oscuras aguas del presente.

Apuremos un instante más la imagen: no habría habido, siguiendo con ella, historia de la navegación. La tesis relativista sólo puede ser: andamos tan perdidos como anduvimos siempre. El permanente afán de los hombres por alcanzar determinados objetivos constituye, a lo sumo, el relato de un anhelo incumplido, tenazmente frustrado. La presunta historia del conocimiento se resuelve por entero en mudo estupor. Cómo podría ser de otro modo teniendo en cuenta que eso que se ha dado en llamar la «retórica de la objetividad», en la que creía encontrar su legitimidad el desarrollo del conocimiento, lejos de albergar una metafísica y

una epistemología de la verdad y la evidencia serias, representa en realidad un mero juego por el poder, cuando no una manera de silenciar otras maneras de conocer alternativas. Empeñarse en prolongar una discusión sobre este asunto carece finalmente de sentido: respecto a expresiones de poder (y nada escapa a esta condición) no procede proponer actitudes intelectuales sino políticas. Lo que importa no es refutar, sino derrotar.

Ha aparecido dos veces en el párrafo anterior el término historia de forma completamente deliberada. Y es que el rechazo de la misma representa el perfecto correlato de la negación de toda posible comunicación entre discursos. Por contra, el ilustrado en el que aquí se está pensando, apenas hará falta reiterarlo, no da dicha comunicación por descontada. Confía en poder alcanzarla y se esfuerza en poner los medios que le aproximen a ella. Pero no descarta el error, ni excluye el peligro de tomar el camino equivocado: es el precio que sabe le corresponde pagar por la afirmación de la libertad, también en materia de conocimiento.[117] De ahí lo injustificado de atribuir mecánicamente optimismo al defensor de esta posición. Podemos, de acuerdo con la célebre y paradójica formulación sartreana, estar (como mucho) condenados a ser libres, pero en ningún caso podemos estar condenados a mejorar, porque eso significaría que no disponemos ni de la mínima libertad de ir a peor (lo que sería tan absurdo como negar, por ejemplo, la evidencia de esa posibilidad de autodestruirnos que hoy está en nuestras manos). Está claro que un convencimiento así tendría muy poco de racional y mucho menos de materialista. Recordaría más bien el providencialista «Dios escribe recto sobre renglones torcidos», o el liberal «vicios privados, virtudes públicas», con una resonancia tan nítida que nos induciría a sospechar hasta qué punto no constituyen ambos convencimientos caras diferentes de una misma moneda. La sospecha nos empuja a ser prudentes: lo único que se puede afirmar —porque es constatable— es la voluntad que parece animar el proyecto ilustrado y los medios de los que se dota.

Probablemente esto último no sea poco. O, dicho algo mejor, tal vez sea bastante más de lo que parece. Porque, de nuevo, con la mera posibilidad resulta ya suficiente. El juego permanece abierto: estamos en condiciones de plantearnos incluso las preguntas más

incómodas. La voluntad que anima el proyecto ilustrado importa si consigue trascender a la conciencia, si alcanza a empapar nuestra visión de la realidad, si se transforma, por decirlo orteguianamente, en creencia. En su aparente insignificancia, el espontáneo comentario de tantas personas ante cualquiera de los múltiples horrores con los que a diario los medios de comunicación nos sobresaltan —ese sencillo «¡parece mentira que todavía hoy en día ocurran este tipo de cosas!»— resulta revelador. Cabría preguntarse, legítimamente, si esta reacción fue siempre así a lo largo de la historia. Hay elementos para pensar que no, que durante siglos los hombres vivieron el entramado de dolor y sufrimiento en el que se encontraban —y que producían— como algo dado y no como algo hecho. No sujeto, por tanto, a imperativo ni a responsabilidad alguna.

De ser cierta la señalada transformación, cabría plantearse la validez teórica de considerar a la misma como un indicador de alguna modalidad de progreso moral —cuya naturaleza obviamente habría que especificar, pero que en todo caso, y de necesitar algún antecedente, lo hallaría en el Kant de ¿Qué es la Ilustración?—. No sería, desde luego, un indicador absoluto, ni único. Conviene apresurarse en advertirlo porque, en ciertos ambientes filosóficos, expresiones como la recién subrayada suelen provocar irritada reacción (¿de qué será sospechoso el que alberga alguna esperanza?) y la inmediata relación del listado de horrores del siglo. Pero no ha sido precisamente la perspectiva ilustrada que en lo anterior hemos intentado reconstruir la que los ha puesto en cuestión, ni la que los ha olvidado. Es más fácil, dicho sea de paso, encontrar entre las filas relativistas a los defensores de tesis del estilo de Auschwitz no tuvo lugar —o lo que podría llegar a ser su desplazamiento más perverso, la tesis de que el auténtico problema que abre Auschwitz no es el de lo ocurrido sino el de cómo contarlo —.

Quien concede valor a la repulsa que los hombres manifiestan hacia la violencia, el desatino, o hacia cualquier forma de barbarie, no lo hace desde la farisaica ignorancia de la enorme (y a veces se diría que inagotable) capacidad de generar mal que la humanidad ha demostrado sobradamente desde antiguo. Tal vez esta última puntualización sea innecesaria, pero en la medida en que tiene

detrás un malentendido convendrá decir algo al respecto. Resulta difícil imaginar, a bote pronto, quién podría pretender poner en cuestión la mencionada capacidad. Ella, como su contraria, la capacidad de hacer el bien, es, en el sentido que se acostumbra a utilizar, una cuestión de orden práctico, relacionada, fundamentalmente, con el desarrollo del conocimiento científico-técnico. Es claro que, desde que el hombre descubrió —por señalar un hito destacado— la manera de matar a distancia, su destreza para producir daño no ha hecho otra cosa que perfeccionarse. Pero esa destreza todavía no tiene calificación moral (a eso se acogen los defensores de la milicia cuando hablan de sus mortíferos instrumentos como de elementos disuasorios ante quienes amenazan la paz). Para que ese desarrollo tecnológico pudiera ser interpretado como retroceso moral deberíamos constatar, pongamos por caso, el auge indiscriminado de la crueldad o, como poco (si el retroceso lo interpretamos no como inmoralidad creciente, sino como el imperio de la amoralidad), la extensión imparable de la banalidad. Y a la inversa, claro está. No hay progreso moral en el descubrimiento de determinadas medicinas, por reparadores que sean sus efectos, sino, si acaso, en la voluntad que animaba la búsqueda, o en el empeño de aplicar el descubrimiento en beneficio de la entera humanidad o, mejor aún, de quienes más las necesitan.

Volviendo al argumento de partida: si podemos considerar significativo aquel «¡parece mentira que...!», esto es, si nos da que pensar, es porque entendemos que está formulado desde la clara conciencia del temible poder que poseemos, conciencia que a su vez estaría expresando, en el claroscuro de lo enunciado, el anhelo de que lo que se tiene por avances de la humanidad no se pierdan. Pero —eso debiera quedar bien resaltado— lo que de bueno hayamos sido capaces de hacer no es destino, fatalidad o designio inexorable. Nosotros lo hemos producido y, precisamente por eso, somos nosotros quienes más lo amenazamos.

Dicho lo cual, podría matizarse también aquella rápida alusión anterior al optimismo. Sólo hay un motivo para ser optimistas, y es la confianza en que seamos capaces de ejercitar, de modo concertado y sistemático, la facultad que nos es más propia. Pero que no haya malentendidos: deslizar, aunque sea por un instante, términos como optimismo o confianza no es refugiarse en la

indeterminación de la fórmula ambigua, sino reconocer expresamente la escasez de garantías para nuestras aspiraciones. Quizá, al igual que algunos científicos sociales hablan de profecía autocumplida, debiéramos hacerlo nosotros de predicción autodefendida, y asumir que aquellos logros considerados unánimemente como conquistas positivas para el desarrollo integral de la especie humana debieran constituirse en auténticos puntos de no retorno en nuestro viaje hacia el futuro.

De hecho, podemos encontrar en el pasado alguna referencia que nos resultara de utilidad para ejemplificar lo que queremos decir —o acaso como modelo de lo que debiéramos hacer—. A quien objetara a nuestra propuesta anterior que no hay forma humana de determinar los tales logros universalmente consensuados, se le podría recordar que buena parte de las reivindicaciones que hoy consideramos prepolíticas[118] —esto es, que hemos acordado excluir definitivamente de la discusión política particular— se consiguieron en su momento como resultado de esforzadas —y casi siempre dolorosas— luchas. Acaso desde aquí pudiéramos por un momento recuperar la intuición marxiana de denominar «prehistoria» a todo lo que quedaría a la espalda de la humanidad si ésta fuera capaz de tomar en sus manos las riendas del propio destino. La historia entonces, lejos de darse por terminada, empezaría de verdad, esto es, los hombres podrían dejar de recorrer el pasado como quien transita por la galería de los espejos, o como quien evoca el catálogo de sus incumplimientos (según se pertenezca a la facción satisfecha o insatisfecha de la tropa), para poder pasar a entenderlo, felizmente, como la travesía hacia una contingencia[119] tan plena, y tan plenamente asumida, que ni siquiera necesitaría de la ayuda de la ciencia («si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia», es la otra afirmación de Marx que ahora habría que recuperar).

Mientras tanto, nuestra situación es la de quien permanece sumergido en una prehistoria (y en una prepolítica) que se desconoce en su condición de tal. Pero que algo sabe, y eso que sabe es importante: si llegara un día en que triunfara algún ideal (pongamos por caso, de racionalidad en la convivencia entre los hombres) el triunfo lo sería, ciertamente, de un modelo particular localizable y fechable (surgido en Europa, en un momento de su

historia, etc.). No cabe pensar de otra manera, una vez que renunciamos a cualquier concepción trascendente, metafísica, de los asuntos humanos y mundanos. Señalar este origen con el aire suficiente de quien denuncia una limitación, sólo puede ser hecho desde una posición que no hubiera interiorizado suficientemente el inmanentismo que incorpora, como gesto fundacional, la filosofía misma (frente a la teología, si hace falta ser más explícito). ¿Debe entenderse esto en el sentido de que no cabe esperar ninguna universalidad? No, sino más bien en el de que la universalidad esperable será a su vez de otro tipo. Si aquel ideal triunfara algún día, obtendría su condición de universal de una manera propia: del hecho de que hubiéramos sido capaces de ponernos de acuerdo en que merece ser compartido por toda la humanidad. No sería, por formularlo así, una (imposible) universalidad de origen, sino de destino.

Terminemos ya, volviendo al concepto que desencadenó toda esta reflexión. Se ha dicho alguna vez que el rasgo más propio de la cultura europea ha sido la curiosidad por el otro, una curiosidad que le ha llevado, como a Américo Vespucio, a «recorrer el mundo para contemplar sus maravillas». El recordatorio de nuestros orígenes espirituales acaso sea de especial utilidad en estos momentos. Hay un sentido, delimitado por las nuevas condiciones de posibilidad señaladas al principio de este trabajo, en el que podría llegar a decirse que estamos condenados a medirnos con nuestra situación fundacional. Nuestra fortuna, no siempre confortable, ha sido que la historia misma se ha encargado de depurar los errores cometidos. Debemos saber quiénes somos para aceptar al otro, ciertamente, pero hay una vieja sabiduría acerca de nosotros mismos que parece haber caducado de modo irreversible.

No me atrevería a afirmar que las derrotas nos han hecho fuertes, pero tal vez sí que nos han devuelto a nuestra auténtica escala, a nuestra condición más propia. Del afán por conocer lo otro ha brotado la virtud de la tolerancia. O, en todo caso, sólo ésa es la tolerancia que puede interesarnos. La única aventura que importa es la que se resuelve en conocimiento, no la que pretende culminar en conquista. El conquistador, al igual que el evangelizador, posee una identidad excesiva, insoportablemente fuerte, que ya no puede ser el caso. Quizá hablar, frente a esto, de identidad débil pueda

generar algún malentendido innecesario: la idea misma de debilidad se echó a perder hace un tiempo por circunstancias de todos conocidas. Hay debilidad, sí, pero de otro signo. No tanto una debilidad epigonal como auroral: la debilidad de lo que podría empezar a conformarse nuevamente.

La comunidad que cada uno de nosotros lleva en sí ha pasado a ser el detonante de un conflicto en el momento en que ha perdido su antigua condición de comunidad más o menos homogénea (ni siquiera en lucha o en discordia), para pasar a ser confusa, magmática, tal vez en descomposición. De nuestro mundo han desaparecido los relatos de lo colectivo consensuados, lo que ha dado lugar a que los mecanismos que permitían la construcción de la identidad (narrativa) personal a base de establecer las continuidades y discontinuidades entre las esferas personal y colectiva —de acuerdo con el planteamiento de Ricoeur—[120] se hayan visto alterados. La tolerancia ha pasado a ser, si se puede hablar así, una virtud gnoseológica, una vía de acceso al yo, una posibilidad de reencuentro con nuestra propia fragilidad, con la radical artificiosidad que nos constituye. La tolerancia, bien pudiéramos decir, proporciona la ocasión para una identidad diferente.

Notas:

76. Sobre esto ha hecho interesantes consideraciones Paul Virilio en diversos momentos de su obra. Véase, por ejemplo, Un paisaje de acontecimientos (Paidós, Buenos Aires, 1997), donde inscribe este tema en el marco mayor de las transformaciones en la idea de Historia.

77. Véase también, para este mismo asunto, los dos primeros capítulos, titulados respectivamente «E la tolleranza una virú morale?» y «La tolleranza come virtú sociale e política», del libro de Anna Elisabetta Galeotti, La tolleranza. Una proposta pluralista, Liguori Editore, Nápoles, 1994.

78. El locus clásico es G. W. F. Hegel, Lógica (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas), Ricardo Aguilera, Madrid, 1971, CXV y sig.; pág. 191 y sigs.

79. No la primera, como es de sobra sabido. Se suele considerar al antropólogo norteamericano F. Boas como el más importante precursor del relativismo cultural, en la medida en que se sitúa en contra de los postulados favorables a la unidad de las culturas, e intenta demostrar comparativamente el pluralismo cultural. Junto a éste habría que mencionar a otros autores, como Herskovits o Alfred L. Kroeber, quienes en los años treinta y cuarenta ayudaron decisivamente al desarrollo de esta doctrina, de la misma manera que, mucho más recientemente, las aportaciones de Clifford Geertz han contribuido a mostrar el alcance de un debate, que desborda con mucho los particulares intereses de los antropólogos culturales.

80. En relación a ambos aspectos, Todorov ha hecho una observación pertinente: «... el discurso de la diferencia es un discurso difícil. El que se arriesga en él se ve amenazado por dos peligros que no parecen dejar lugar a una tercera vía. Ya, conforme a la ideología dominante de nuestra época, el individualismo, y con su corolario, la democracia, se parte de la afirmación de igualdad, pero que conduce hasta la de la identidad: siendo los hombres iguales en todas partes, nos negamos a reconocerles diferencias significativas. Ya admitimos las diferencias, pero entonces, llevados por el mismo principio de la identidad, las traducimos enseguida en términos de superioridad e inferioridad. Nos cuesta trabajo aceptar que el otro sea llanamente otro: lo creemos, según los casos, peor o mejor, pero siempre del mismo género que uno mismo», Tzvetan Todorov, «La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones», diálogo con Octavio Paz e Ignacio Bernal, Claves de razón práctica nº 19, enero-febrero de 1992.

81 . Enfoque propuesto asimismo por Iring Fetscher en su libro La tolerancia, significativamente subtitulado Una pequeña virtud imprescindible para la democracia (Gedisa, Barcelona, 1994).

82 . Véase ibíd., en cuyos primeros capítulos se traza un somero panorama histórico en el que se señalan los diversos rostros que en el pasado fue adoptando esta noción.

83 . En particular, en su libro La barbarie. De ellos y de los nuestros, Paidós, Barcelona, 1995.

84 . Muy especialmente en su Tratado sobre la tolerancia (Santillana, Madrid, 1997). Tanto en la Introducción como en el Juicio Crítico, el editor de la obra, Roberto Rodríguez Aramayo, destaca el vínculo entre la propuesta volteriana y la kantiana en el sentido del cosmopolitismo, es decir, en el de afirmar que sólo sintiéndose ciudadanos del mundo por encima de otra cosa podrán los hombres algún día erradicar los conflictos bélicos de la faz del planeta.

85. El mismo Todorov, en su trabajo «La tolerancia y lo intolerable», incluido en Las morales de la historia (Paidós, Barcelona, 1993, pág. 178), cita la frase de Montaigne, extraída del ensayo «De la vanidad»: «Considero a todos los hombres mis compatriotas, y doy un abrazo tanto a un polonés como a un francés, posponiendo esta relación nacional a la universal y común».

86. En un momento como el actual, en el que tanto se habla, en gran medida por mor de la propuesta de Huntington, de choque de civilizaciones, no parece que dicha distinción resulte la más operativa. Véase Samuel P. Huntington, El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Paidós, Barcelona, 1997.

87. Aunque Ernesto Garzón Valdés se ha referido a esta cuestión en múltiples ocasiones, tal vez a los efectos de la presente argumentación convenga citar su trabajo «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», incluido en el volumen Instituciones suicidas, Paidós, México, 1999.

88. Véase J. Greene, Moral Tribes. Emotions, Reason and the Gap Between Us and Them, Atlantic Books, Londres, 2014.

89. Véase «La tolerancia y lo intolerable», op. cit.

90. Refiriéndose a lo que él mismo denomina «difícil cuestión de la diferencia entre hombres y mujeres», Salvatore Veca ha expuesto una tesis, articulada en dos partes: «a) las políticas y las instituciones deben de responder, por razones impersonales y

neutrales, a las diferencias personales y esto se satisface por el principio según el cual tratar igualmente no equivale a tratar como iguales; b) las mujeres como identidad colectiva o, si se prefiere, como "sujeto" que ha luchado con otros sujetos para obtener el reconocimiento de la "autonomía" y de la igual dignidad (de la diferencia), entran en la discusión pública de la ciudadanía, inevitable y mutuamente cooperativa y conflictiva, con sus vocabularios de moralidad y sus redescripciones del mundo político y social, con un repertorio de competencias dialogísticas, y esto está destinado a generar, a su vez, una reclasificación de las cuestiones de vida para mujeres y hombres (ciudadanos), una revisión de las preferencias dadas que no está desconectada de la revisión de las interpretaciones dadas de las diferencias» (Salvatore Veca, Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull`idea di emancipazione, Feltrinelli, Milán, 1990, pág. 94 y sigs.).

91. Que no se discuta en ningún caso debe interpretarse como si no se le estuviera concediendo importancia. Hannah Arendt nos dejó advertidos de la gravedad de este olvido: «Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de la igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación», Orígenes del totalitarismo (Madrid, Alianza Editorial, 1987), pág. 437. Fina Birulés ha tomado pié en esta cita en su trabajo «El sueño de la absoluta autonomía», en Amparo Gómez y Justine Tally (comps.), La construcción social de lo femenino, Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad de La Laguna-Instituto Canario de la Mujer, Sta. Cruz de Tenerife, 1998.

92. Aunque han sido muchos los filósofos antiguos y modernos que se han esforzado por distinguir los dos sentidos de la palabra libertad, probablemente el planteamiento que ha hecho más fortuna al respecto sea el representado por Isaiah Berlin en su famoso trabajo «Dos conceptos de libertad», en Libertad y necesidad en la historia (Revista de Occidente, Madrid, 1974; hay reedición posterior en Alianza que, ya con el título Cuatro ensayos sobre la libertad, incluye los dos trabajos que faltaban y se corresponde con la versión original). Véase también a este respecto el libro de Norberto Bobbio Igualdad y libertad (Paidós-ICE de la UAB, 1993,

Barcelona, especialmente, pág. 97 y sigs.).

93. Véase por ejemplo, el modo en que Geneviève Fraisse, en su trabajo «Entre égalité et liberté», incluido en el vol./col. La Place des Femmes (La Découverte, París, 1995), utiliza estas categorías para analizar el problema de la situación de las mujeres en las sociedades occidentales desarrolladas, o el tratamiento que hace Bobbio de la misma distinción en su trabajo «Iguales y diferentes», incluido en su Elogio de la templanza, Temas de hoy, Madrid, 1997, págs. 191-197.

94. En su libro Igualdad y parcialidad (Paidós, Barcelona, 1996), pág. 161.

95. Del que hay versión castellana con este mismo título (Justicia como equidad y otros ensayos) en Tecnos, Madrid, 1986.

96. El liberalismo es, como señala T. Nagel, «una perspectiva que justifica la tolerancia religiosa no sólo para los escépticos en materia religiosa sino también para los devotos, y la tolerancia sexual no sólo para los libertinos sino también para quienes creen que el sexo extraconyugal es un pecado», op. cit., pág. 159.

97. Tema que, por cierto, el mismo Nagel ha tratado con atención en su libro, La posibilidad del altruismo, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

98. Este autor ha desarrollado sus puntos de vista sobre la cuestión en su libro Tratado sobre la tolerancia (Paidós, Barcelona, 1998).

99. Categoría esta última respecto de la cual resulta ineludible la mención al libro de Aurelio Arteta, La compasión, Paidós, Barcelona, 1996.

100. Gadamer, más prudente, prefiere formularlo a la inversa: «tolerar al otro no significa en absoluto perder la plena conciencia de la irrenunciable esencia propia», La herencia de Europa, Península, Barcelona, 1990, pág. 61. Véase también a este respecto su artículo «La idea de la tolerancia (1782-1982)», en Elogio de la teoría, Península, Barcelona, 1993.

101. A pinzas, aires de familia y otras coincidencias, me referí en un epígrafe de mi libro Menú degustación (Península, Barcelona, 2009).

102. Para una amplia panorámica de las más importantes concepciones contemporáneas de la verdad, véase Juan Antonio Nicolás y Mª José Frápolli (eds.), Teorías de la verdad en el siglo XX, Tecnos, Madrid, 1997.

103. O, formulada la cosa todavía más básicamente: «#509. Lo que quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo», L.Wittgenstein, Sobre la certeza, compilado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, trad. cast. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1988.

104. No debe ser casualidad que a la tesis de que existe una imagen o representación completa del mundo objetivo tal como es en sí mismo Putnam, como es sabido, la haya denominado precisamente «el punto de vista del Ojo de Dios».

105. Como se sabe, Merton constataba: la misma lógica por la que se afirma que los blancos nunca podrán entender a los negros, esto es, porque su experiencia vital es radicalmente distinta, permite afirmar que los negros africanos, que no han pasado por la experiencia histórica de la esclavitud, nunca entenderán a los negros americanos, pero también sostener que los negros norteamericanos de los estados sureños no se entenderán con los del norte, o decir que los hombres negros tampoco podrán hacerlo con las mujeres negras, ya que éstas han tenido que sufrir una sobreesclavitud añadida, y así sucesivamente. Tal vez el matiz que hoy podríamos incorporar al razonamiento de Merton llevaría a profundizar todavía más en su perplejidad, porque, ¿donde se hallaría el límite de este proceso de atomización? ¿en el individuo o en sus diferentes momentos o estados?

106. Éste es, sin duda, uno de los mayores equívocos propiciados por las conocidas apelaciones de Feyerabend al pluralismo y la tolerancia epistemológicos, apelaciones que con frecuencia han sido reivindicados como un aval por muchos críticos de la racionalidad moderna. Pero la propuesta de Feyerabend —perfectamente atendible, por lo demás— requiere de una matización para no

convertirse en una tesis inútil por excesiva. Porque pluralismo y tolerancia, válidos para el momento pragmático del rechazo (incluso la más metafísica de las teorías puede proporcionarnos beneficios críticos), dejan de ser valores significativos en el contexto de la evaluación. Y es que no se acaba de ver en qué podría consistir una presunta tolerancia evaluadora, a no ser que la convirtiéramos en una mero hacer la vista gorda ante las debilidades de las teorías, o en un rebajar los criterios. Pero eso, como ha señalado acertadamente Gustavo L. Marqués en su trabajo «A propósito de la crítica de Feyerabend al racionalismo crítico» (Análisis Filosófico, SADAF, Buenos Aires, Argentina, volumen XVI, nº 1, mayo 1996, págs. 17-26), vendría a parecerse mucho al conocido «tirar el niño junto con el agua del baño».

107. Th. Nagel, Igualdad..., op. cit., pág. 164.

108. O el equívoco, no menos importante, de pensar que con sus afirmaciones la autora de Intención está proporcionando argumentos de refuerzo a quienes creen que el mundo y sus propiedades no son otra cosa que construcciones sociales. Que los relatos sobre el mundo son producidos por observadores y, en esa misma medida, son relativos a sus capacidades, educación, etc. no afecta a la tesis de que el mundo es real e independiente de nuestras sensaciones. Lo que se construye socialmente no es el mundo ni sus propiedades sino los vocabularios en cuyos términos los conocemos.

109. En un sentido próximo se ha pronunciado Hillary Putnam en diferentes momentos de su obra. Véanse, por poner dos ejemplos, los capítulos dedicados a Wittgenstein en Cómo renovar la filosofía (Cátedra, Madrid, 1994) o el análisis que presenta del relativismo en el cap.5 de Razón, Verdad e Historia (Tecnos, Madrid, 1988).

110. La misma idea se puede expresar de otra manera —en el fondo, no menos contundente para los aludidos—. Se puede, como hace Stanley Cavell en su libro Reivindicaciones de la razón (Síntesis, Madrid, 2003), señalar que tanto la expectativa de que hay una gran solución metafísica para todos nuestros problemas, como la huida escéptica, relativista o nihilista constituyen diferentes síntomas de una misma enfermedad. La enfermedad de ser incapaz de admitir el mundo y a otras personas o, como afirma textualmente el autor, de «aceptar al mundo y a otras personas, sin

garantías».

111. Miguel Ángel Quintanilla ha utilizado precisamente este adjetivo para especificar su posición filosófica. En la introducción al libro de Putnam Las mil caras del realismo (Paidós, Barcelona, 1994) destaca Quintanilla que un mérito del realismo tentativo que él propone es haber descubierto que el concepto de verdad parcial e incompleta puede tener una importancia fundamental para nuestra imagen filosófica del mundo y de nuestro lugar en el mundo («al fin y al cabo, en la vida cotidiana —y menos aún en el laboratorio científico— rara vez utilizamos la idea de verdad absoluta y completa», recuerda oportunamente).

112. L. Wittgenstein, Sobre la certeza, op. cit. Véase también, a propósito de la posición wittgensteiniana sobre la cuestión, el trabajo de Nicolás Sánchez Durá «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», en J. Marrades Millet y N. Sánchez Durá (comps.), Mirar con cuidado, Pre-textos, Valencia, 1994. Vicente Sanfélix me hizo algunas observaciones sobre este tema que me han resultado de utilidad para el presente desarrollo.

113. Como, por ejemplo, Saul Kripke en su Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado (Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1989).

114. Para muchos intérpretes, como es el caso de la estudiosa feminista Linda Nicholson, la posición filosófica que ha asumido esta actitud de manera más decidida es la posmodernidad: «[la] maniobra mucho más radical del giro posmoderno ha sido afirmar que los propios criterios que delimitan lo verdadero y lo falso, así como otras distinciones relacionadas, como las de ciencia y mito o hecho y superstición, son internas a la tradición de la modernidad y no pueden ser legitimadas fuera de esas tradiciones», «Introduction» a su compilación Feminism and Postmodernism (Routledge, Nueva York, 1990).

115. Véase también a este respecto el trabajo de Manuel Fraijó, «Relativismo y religión», incluido en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (comps.), El desafío del relativismo (Trotta, Madrid, 1997, págs. 163-182), donde se argumenta a favor de un relativismo compatible con la creencia religiosa, esto es, se defiende el

cristianismo como verdadero, pero no de una manera absoluta.

116. Puesto que la cuestión no es central para lo que se está tratando, bastará con esta sola referencia: E. Lévinas, Difficile liberté, Albin Michel, París, tercera edición corregida y aumentada: 1995, en donde, en diversos pasajes, se alude a la cuestión del nexo entre tolerancia religiosa y libertad.

117. Por tanto, nada hay en sus premisas que le impida asumir posiciones pluralistas. Antes bien al contrario, considera que es precisamente el relativista quien no se encuentra en condiciones teóricas de asumir hasta el final dichas posiciones. Para una reconstrucción completa y atenta de este tópico, aunque desde una perspectiva no siempre coincidente con la desarrollada aquí, véase el libro de León Olivé, Multiculturalismo y pluralismo, Paidós, México, 1999.

118. Francisco Fernández Buey ha planteado esto no en relación al pasado sino desde la perspectiva del presente en el libro, escrito en colaboración con Jorge Riechmann, Ni tribunos, Siglo XXI, Madrid, 1996, especialmente en el apartado «Atención a lo prepolítico», págs. 107-109.

119. Aceptando la definición de la categoría tradicionalmente atribuida a Aristóteles, según la cual contingencia es todo lo que no es necesario ni imposible.

120. O de Charles Taylor, por citar otro autor coincidente en el planteamiento. Véase a este respecto su conocido trabajo «La política del reconocimiento», en Ch. Taylor y otros, El multiculturalismo y «La política del reconocimiento», FCE, México, 1993.

Epílogo. Meditación del insomne

Extraña perturbación ese emerger en una ignorada región de la conciencia. De pronto, la plácida travesía del descanso se ve interrumpida sin motivo. Una mano violenta desgarra el envoltorio de la noche. Aparecemos en una oscuridad poblada de fantasmas y temores, recuerdos y pasiones, en la que todo posee la calidad de una evidencia inobjetable: el deseo que sorprende y el horror que paraliza, lo inconfesado en la vigilia y el recuerdo tenaz. Nos sentimos ocupados por el miedo o traspasados por el tedio, infinito siempre, por definición. «He aquí una intensidad sin excusas», piensa el insomne. Todo el mundo de la vigilia está entre paréntesis. Los estímulos se han desvanecido, junto con los objetos a los que solemos aplicarnos. Nada en la realidad reclama nuestra atención, nada tira de nosotros. La vida suspendida en el aire, en la oscuridad, en el vacío. Perfectamente inútil, como alguna vieja idea.

Yacen los cuerpos, abandonados a su suerte, entregados a la cadencia de lo natural, a la monotonía de los ciclos, haciendo suyo el ritmo de las cosas. Apenas se escucha su respiración. Indefensión del dormido. Es fácil ser solidario con él, aunque subsista un irreductible punto de extrañeza. Dejamos de preguntarnos ¿en qué estará pensando?, para escudriñar en su rostro ¿en qué estará soñando? El insomne se distrae y fabula un divertimento borgeano. Los sueños se comunican entre sí: intervenimos en el sueño de personajes célebres, pero ellos no registran nuestra presencia (como nosotros la suya) porque no nos conocen. Somos el decorado, el atrezzo de sus sueños. Hasta que un día sale a la luz la trama secreta que comunica las mentes. Somos presentados a alguno de ellos, y éste nos dice: «¿No nos hemos visto antes?» Como en la película, habitamos en una gran ciudad, ruidosa y desordenada, que se comunica por las azoteas.

Pero no está en nuestras manos, tampoco en este momento, determinar qué vamos a pensar. La afirmación del poeta llevaba días trabajando por su cuenta: «el recuerdo es obsceno». Sólo ahora entendemos su razón. Vemos la vida de una vez, como se ve en la

inminencia de la muerte, según dicen. Referente excesivo, abrumador, con el que raramente entramos en contacto, tal vez porque tememos el encuentro, porque retrocedemos ante lo que presentimos el espectáculo cenagoso y tempestuoso de nuestro interior (Kafka). Acaso todo ese repertorio, más o menos convencional, de relatos acerca de lo que ha sido de nosotros hasta ahora y de lo que creemos posible esperar tenga precisamente como función desviarnos de este objeto, aplazar al máximo el instante de la confrontación con nosotros mismos.

Bien pronto se cumplieron los veinte años de ordenanza, como bien pronto llega la edad en la que la memoria se convierte en un sordo rumor de aniversarios. Sería equivocado tomar esto por nostalgia, por mera añoranza de lo perdido. El conocimiento se dice de muchas maneras, y una de ellas, privilegiada, es ese contrapunto entre los tiempos, esa constante medición de las distancias entre el ayer y el hoy, el antes y el ahora, que nos hace saber de nosotros y del mundo, de la auténtica naturaleza de nuestros proyectos y de la terca resistencia de los hechos. La tensión con el pasado sólo importa si ilumina nuestra actualidad o, por decirlo con otras palabras, si nos ayuda a conocernos mejor. Lo que ahora hay se valora desde unas expectativas que, casi por definición, vienen de atrás, esto es, se fueron configurando en el pasado. Un pasado que parece estar ganando batallas después de muerto: las mismas batallas que cuando era presente fue incapaz de ganar.

Quizá sobre este desajuste gravite una clave importante de la forma en que nos relacionamos con nuestro hoy. Mal asunto el de colocar la carreta delante de los bueyes, la cruda realidad, siempre imperfecta y decepcionante, después de los ideales. La utopía no puede residir en el pasado. Tras la utopía únicamente cabe fracaso, porque cuando la utopía desaparece, desaparece con ella la posibilidad misma de seguir pensando nuestro devenir en términos de proceso determinado por fines. Con la pérdida de las ilusiones los seres humanos pierden también todo sentido de la dirección. Se hallan decepcionados y confundidos. No es una situación nueva: ahora podemos comprender (en vez de decretar nuestra absoluta extrañeza respecto a ellos) cómo vivieron su pasado, cómo percibieron su concreta circunstancia histórica, aquéllos que descubrieron el rostro monstruoso de una causa que habían creído

justa. Pero su sueño tenía un espesor, una textura, una densidad de experiencia que no tuvo el nuestro. Era un sueño que corría, ansioso, en busca de la vida. Hacían cumplir de este modo, sin saberlo, el ambiguo diagnóstico del sociólogo: la utopía, que en un tiempo trascendía completamente la historia, tiende a aproximarse a la vida real.

Para nosotros no valen los mismos términos, pero tal vez sí el principio general. Lo que hubo debe ser referencia, pero no modelo. Sólo así quedaremos a salvo de ese gesto tan característico de los últimos años: el estar permanentemente a punto del desengaño, del desencanto. El modelo aplasta por su perfección, y alguna extraña satisfacción obtienen muchos con la derrota. No vale la pena demorarse demasiado en esclarecer la naturaleza de la satisfacción. Parece la triste y vacía victoria de la congruencia: tipos perfectamente adaptados a su realidad y, en esa misma medida, liberados de todo entusiasmo. Su adolescente satisfacción de ser mayores necesitaba algo que abandonar o que les abandonara, y por fin lo han encontrado. Es, como hubiera dicho Mannheim, el triunfo de la actitud «positiva y práctica» [Sachlichkeit], que en última instancia significa la decadencia de la voluntad humana. Pero ésa no es la función natural del modelo: el ideal está para ayudarnos a salir de la realidad, no para que la vivamos como una condena.

La memoria del pasado, en cambio, debiera servirnos para conocernos mejor. Tal como somos y tal como éramos. Así, aquella lejana consideración de la ética y la política que algunos planteaban («sin ética no hay política; sólo hay politiquería») en realidad no describía nada; se limitaba a señalar un desideratum, un horizonte de valores del que, a pesar de todo (¿por qué no decirlo?), estamos ahora un poco más cerca. La realidad de hoy se ha de comparar con la realidad de entonces, igual que los ideales de hoy han de verse en el contraluz con los de aquel momento. Cruzar los términos conduce inexorablemente a la confusión, y no cabe pensar con claridad el futuro sin haber puesto en orden las relaciones con el pasado. Lo que ocurrió no siempre enseña: en ocasiones su sentido está pendiente del presente. El carácter irreversible de lo sucedido no debiera mover a engaño: también hubo errores en el pasado.

Esta perspectiva será la adecuada si permite mostrar toda la

indeterminación del presente o, mucho mejor, si permite liberar toda la posibilidad que encierra en su interior. La utopía, consumado su fracaso en otros territorios, podría entonces ser recuperada, precisamente para desarrollar esta tarea de explorar lo posible, de indagar en lo que alguien ha llamado las posibilidades laterales de la realidad. Tal vez haya terminado resultando cierto que pedir lo imposible es la mejor forma de ser realista. De hecho nos lo había advertido Max Weber: «para conseguir lo posible hay que aspirar a lo imposible». Pero apostar por el carácter no-clausurado del mundo implica un supuesto, el de la existencia de un ámbito que acoge ese proceso, una instancia que hace suyo el cumplimiento de las expectativas. ¿Por qué no le seguimos llamando sujeto o identidad? Pero las ideas se asocian solas, y surge la duda: ¿cómo calificar una propuesta de este tenor? El insomne, filósofo al fin, recuerda la formulación de los principios duros de la metafísica, presentada tiempo atrás por Vattimo: sujeto como instancia fundamental del sentido, objeto como referencia estable del pensamiento, razón como dispositivo jerárquico de sumisión de éste a las necesidades de aquél y técnica como manifestación consumada de su triunfo en forma de control total de la realidad, y respira aliviado. La identidad y el sujeto en los que él piensa ni tienen esos rasgos ni cumplen esa misión.

Él piensa, con Hannah Arendt,[121] en un sujeto que se resuelve en dos momentos mayores: el nacimiento y la muerte. El nacimiento de cada individuo es la promesa de un nuevo comienzo: actuar significa ser capaz de tomar iniciativas y de hacer lo no anticipado. Un nuevo ser es precisamente lo que tarda en mostrar su sentido por excelencia —tarda toda su vida—. Del otro lado, la muerte significa no sólo dejar de saber, sino, sobre todo, dejar de soñar —esto es, de anticipar, de proyectar—. Es el momento en que el individuo se encuentra por fin con su idea reguladora.[122] Dos momentos entre los cuales se dibuja el arco entero de la vida humana. La identidad, por su parte, tampoco puede pretenderse un lugar firme.

De hecho, da la impresión de que está a punto de quedar anacrónica incluso la reivindicación de una pluralidad de identidades frente a la antigua identidad monolítica. Algunos sociólogos han advertido de ello, y probablemente la fascinación de más de un filósofo

europeo ante los Estados Unidos tenga que ver, entre otras cosas, con esto. Aquel viejo uso de la identidad requería para su funcionamiento de una persistencia de la presencia y de su reflejo que ya no son, definitivamente, el caso. Un cierto grado (¿o ritmo?) de movilidad laboral, por ejemplo, impide a los individuos buscar sus señas de identidad en el trabajo. Algo muy parecido les ocurre si dirigen su mirada hacia otros ámbitos, como el de las relaciones personales, donde cualquier forma de perennidad ha desaparecido del horizonte. El modelo bajo el que se les está proponiendo a estos hombres que se representen a sí mismos es el uno de esos juguetes polivalentes, que inicialmente tiene forma de coche, pero que puede convertirse en mil artefactos diferentes, simplemente a base de armar las mismas piezas de otra manera.

Frente a una realidad así, no parece que quepan demasiadas alternativas. La que han defendido algunos autores contemporáneos es la de que para sobrevivir en estas condiciones los individuos han de abandonarse a una fragmentación disparada del yo, obedeciendo a lógicas múltiples, y viviendo en un proceso de desublimación, huyendo ante el sentimiento y el sentimentalismo, ocultándose, en suma, de toda vulnerabilidad social. El Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas suele venir bien para desarrollar este punto. Rechazado el sujeto («el sujeto es un producto de la máquina de representación y desaparece con ella» escribía Lyotard a principios de los setenta) sólo queda defender un pluralismo irreductible de juegos de lenguaje y acentuar el irreductible carácter local de todos los discursos, acuerdos y legitimaciones. La propuesta es de un alcance algo mayor de lo que parece a simple vista, ya que no conviene olvidar que para Wittgenstein los juegos de lenguaje son formas de vida. Son conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, instituciones, prácticas y significados encarnados en ellas. No es casual que quienes defienden una concepción débil del mundo (basada en el diálogo, el respeto de la pluralidad y la emancipación de los hombres de las estructuras de poder) hayan creído encontrar en el último Wittgenstein un ocasional refuerzo para alguno de sus postulados.

Pero en esta caracterización de una identidad débil (casi en retirada) se echa en falta un elemento clave. No es olvido ni descuido, sino ausencia necesaria. En ocasiones, personalizar las

ideas cumple una función clarificadora, parecida a la de poner ejemplos: quien añora un tiempo en el que todo parecía posible porque todo estaba por hacer constituye el correlato, invertido y paródico, del que sostiene, violentando un punto el lenguaje y contraviniendo a Wittgenstein,[123] que no cabe hacer más que lo que se está haciendo. Anacronismo común, con diferente fecha: idéntico rechazo de la historia. La autosatisfacción ante notario del que detenta el poder y la autopunición del eterno insatisfecho representan, cada una a su manera, parecidas enfermedades de la memoria. Uno y otro están consiguiendo de esta forma vivir sin objetivos —irremediablemente perdidos—, sin sentido ni compromiso profundo.

No se trata de retroceder, asustados, ante esta conclusión: nada es de temer en materia de pensamiento. Es más bien cuestión de decidir con qué ideas queremos vivir. Aquella identidad a la que asignábamos la tarea de explorar lo posible deriva sus símbolos principales no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos en el futuro. Nuestra identidad es una identidad débil, pero porque acoge en su definición un insoslayable elemento de indeterminación. Nadie sabe lo que nos deparará el futuro, tanto en la escala de lo individual como en la de lo colectivo. Pero ese todavía-no, además de aguardarse, se desea. Se producirá en buena medida si estamos abiertos a las nuevas situaciones y ponemos los medios para que se den. Lo que somos (tanto lo que decimos que somos como lo que creemos que somos) está también constituido por aquello que esperamos ser y aún no somos. Regresa la utopía para inscribirse en el corazón de esta identidad siempre suspendida.

Pero el insomne cree ver claro en el interior de la oscuridad descubierta. Es cierto que un determinado tipo de plenitud sólo se alcanza en una perspectiva temporal, cuando los individuos reconocen el instante como resultado-anticipo de lo pasado-por venir. En efecto, vivir en el tiempo pero sin memoria y sin apuesta equivale a instalarse en un engañoso como si. Es la mala manera de afirmarse. Antaño incluso había llegado a escribirlo: una realidad sin sujetos tiene algo de inerte. Son ellos quienes la activan, quienes le dan vida. Si renuncian a hacerlo, el horizonte del mundo por entero se cubre de melancolía. Se puede sentir entonces la tentación

de echarle la culpa al conocimiento, como hace Nietzsche en la segunda de las Consideraciones intempestivas dedicada a la «utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida». Ramón Llull ya había hablado de la tristeza por superabundancia de pensamiento, y el propio Durero, precisamente en su grabado La melancolía, parece querer apresar esta misma experiencia, la del que sabe demasiado (la del que no se atreve a saber, hubiera dicho un ilustrado). Pero fue Benjamin quien la supo entender como el rastro —el recuerdo— del sujeto ausente: «el melancólico ve con terror que la tierra recae en un estado meramente natural, no exhala ningún hálito de historia, ningún aura». El silencio es el nombre mudo de la tristeza. Es la memoria la que alimenta originariamente el anhelo de plenitud para el presente. El problema, el gran problema que estalla en este punto, es que todas las afirmaciones desgranadas hasta aquí apelan a una experiencia que parece haber mutado en el transcurso de la noche.

El pasado que ahora emerge no es el mismo de la vigilia. Desde los episodios que han conseguido atravesar el desierto del olvido y vuelven, con su insolente frescura, a recordarnos la persistencia de un yo que creíamos definitivamente enterrado, hasta nuevas tonalidades para lo que nunca se fue de la conciencia. ¿Infancia feliz? ¿Adolescencia agitada? ¿Hubo alguna vez plenitud? ¿En qué tramo de lo ya vivido fundamos este presente? ¿Hay algo que merezca ser añorado? Nada es como a la luz del día y, lo más grave, nada en esta evocación parece depender de nosotros. ¿Memoria involuntaria o dependiente de otra voluntad, de una voluntad desconocida? Los viejos relatos, aquellas narraciones que parecían dar cuenta de lo que había sido de nosotros hasta ahora, y sobre las que basábamos nuestras esperanzas de futuro, se revelan en este instante como una artificiosa convención, como una construcción falaz que incumple las más elementales reglas del juego. Estúpido jugador haciéndose trampas a sí mismo. O tal vez sea otra cosa. Tal vez el pobre no sabe lo que lleva, ni el alcance del envite.

Como el ángel, el insomne contempla los escombros de la propia vida. A diferencia del de Klee, su mirada no refleja espanto. Será —piensa en voz alta— que la reiteración ha terminado por hacernos algo sabios, y ya hemos aprendido lo que toca hacer en estas situaciones. Hay una primera certeza a la que aferrarse: sólo el

lenguaje permite tener tratos positivos con la experiencia, salir del encierro de lo dado e iniciar la senda del conocimiento. Es cierto que en ocasiones la intensidad de la experiencia concreta parece empujarnos hacia el silencio, parece favorecer nuestra íntima tendencia al enmudecimiento. La cuestión es si, desde un lugar tal, se puede desembocar en una conclusión distinta a la que proponían las viejas filosofías de la vida, a saber, reactivar un estado precategorial en el cual tiene lugar una aeterna veritas. También Benjamin desconfiaba extraordinariamente de cualquier modalidad de refugio en el mero vivido. De ahí su fascinación por Proust o por Kafka. Ambos escritores encarnan en sus obras el intento de tornar de nuevo transmisible la experiencia en el mundo contemporáneo (incluso al precio, en el caso de Kafka, de renunciar a la verdad). La actitud benjaminiana es coincidente en este extremo, como en tantos otros, con la de Wittgenstein: donde éste propone arremeter contra los límites del lenguaje, irle ganando territorio al océano de todo aquello de lo que no se puede hablar, Benjamin defiende la necesidad de «hacer cultivables los territorios en los cuales hasta ahora crece sólo la locura; penetrar con el hacha afilada de la razón, sin mirar a diestra ni a siniestra para no caer preso del horror, que atrae desde el fondo de la selva primordial».

Quizá no sea mucho para comenzar: no debiera haber grave inconveniente en admitirlo. El mismo Benjamin, que alaba el rupturista gesto cartesiano de hacer tabula rasa del pasado, admite que todos aquellos que se han decidido a «empezar desde lo nuevo» se han visto obligados a apañárselas con poco, a «construir desde el Poco». Pero tiene algo de irónica esta modestia. Porque este poco del que debemos partir, que intentamos apresar con nuestro lenguaje, es esa fugaz realidad imaginaria que relampaguea en el instante de la memoria involuntaria. Realidad en la que podemos encontrar aquellas proustianas joyas de otra experiencia, completamente diferente de la que nos ofrece la inteligencia habitual. Han llegado refuerzos para superar las perplejidades iniciales. En un primer momento todo ese novum que acaba de irrumpir en la conciencia se percibe como desorden. Como desorden y como destrucción. Porque la lógica que introduce esta nueva experiencia recordada es la lógica de la discontinuidad. El ángel, al menos en esto, andaba equivocado: la idea del continuum no arrasa con todo. Ahora vemos que es posible interrumpir la linealidad

inexorable de la temporalidad clásica y acceder a una imagen distinta del presente y del futuro.

En cierto modo, los papeles se han invertido esta vez. No hemos sido nosotros quienes hemos viajado a lo ya sido en busca de una reafirmación de lo que ahora hay, o de un consuelo dulzón que alivie las penurias de nuestro presente, sino que, si vale hablar así, ha sido el propio pasado el que ha venido a presionar sobre nosotros, el que ha comparecido ante nuestros ojos para pedir ser liberado. Se trata de rescatar y de redimir un pasado vencido y condenado a la oscuridad de la locura o del olvido. Hacerle un sitio en nuestro presente y proporcionarle sentido es, entonces, la tarea pendiente por obligada: «el olvido es inhumano, porque se olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella de la historia en las cosas, los colores y los sonidos es siempre la huella del sufrimiento pasado» (Adorno). No se ha deslizado aquí la palabra «historia» por casualidad, ni se ha introducido el lenguaje del antagonismo alegremente. Porque lo que tiene secuestrado ese pasado, lo que le mantiene confinado en el fondo nocturno y maligno de nuestro ser es un orden que viene de fuera, el orden que controla el presente y el pasado. La cultura de los dominadores, en definitiva.

Se puede decir esto sin abandonar la primera persona. Ese mundo secuestrado que busca la luz se deja ver, de manera fugaz, a través de experiencias, objetos o situaciones irrenunciablemente propias. En los hechos personales que reviven en la memoria individual se insinúan las angustias y anhelos de la humanidad, lo general en lo particular. Fragmentos amados de la infancia y despreciados por la cultura y por el saber de los adultos, deseos perdidos, pulsiones prohibidas, aspiraciones inútiles o huidas imposibles... elementos todos ellos que difícilmente pueden ser asumidos por el acomodado sujeto de la vigilia. Esta evocación del pasado suscita peligrosas perspectivas: el orden establecido recela de los contenidos subversivos de la memoria. Acaso no fueran otros los motivos que llevaron a Benjamin a pensar que el sujeto de la nueva experiencia no puede ser más que alternativo respecto al sujeto del dominio de la razón burguesa en el poder. No debiera confundirnos el hecho de que esta terminología pueda sonar hoy un punto anacrónica. Las cosas se pueden formular de otra manera, y entonces la convicción benjaminiana parece menos anacrónica, o más verosímil. El

presunto sujeto alternativo no aspira a fundar otro macrosaber alternativo. Por el contrario, precisamente porque intenta incorporar la experiencia de la precariedad, de la caducidad, el suyo es un saber en vilo, un saber que por definición no puede aspirar a ningún tipo de eternidad. Mucho sería que ese sujeto fuera capaz de moverse en su presente, en el nuevo presente que la memoria involuntaria le acaba de proporcionar. Para ello es preciso que abandone tanto la fascinación del futuro como la imagen rígidamente causal del pasado, o, con el lenguaje de la filosofía de la historia, tanto la fe en el progreso como la aspiración a la reconstrucción histórica unitaria, que, aplicadas a su propia vida, dan lugar a una imagen de sí que ha terminado por constituir un auténtico obstáculo para el (auto)conocimiento.

De pronto, se atraviesa en el curso de la reflexión aquella conversación con el amigo: el recuerdo ¿es algo que se tiene o algo que se ha perdido? Cualquiera sabe, pensó en el momento. Sabemos sólo que el empeño en recordar a menudo desemboca en la tristeza. ¿Será entonces que nos complace entristecernos? Tal vez sí y, vuelve a distraerse el insomne, debiéramos aplicarnos la paradoja del masoquista,[124] que alguna vez él ha planteado en términos de la pregunta: el masoquista ¿va al cielo o al infierno? (El desarrollo es fácil de imaginar: si va al cielo, donde no se sufre, está padeciendo por no sufrir, y no aparece entonces el premio por ningún sitio, pero si es enviado al infierno, y el dolor le complace, está disfrutando con ello, con lo que tampoco alcanza a verse el castigo. Un aprieto, ciertamente, para el Juez Supremo, del que podría salirse, por ejemplo, sosteniendo que Dios premia y castiga a la carta). Esto es broma sólo a medias, cae en la cuenta el insomne. El Nietzsche enemigo del recuerdo y partidario del olvido como facultad vital por excelencia rechazaba precisamente por masoquistas los intentos de comprender la continuidad de la historia en el sentido de historia del sufrimiento recordado.

La broma a medias le ha apartado por un instante del hilo de la meditación. Aunque, bien mirada la cosa, tal vez aquélla haya ganado con la digresión. Ha mostrado la conveniencia teórica de distinguir entre dos recuerdos diferentes. Porque no es lo mismo el dolor que provoca recordar una felicidad pasada (y, por pasada, perdida) que el recuerdo de un sufrimiento pasado, en lo que tiene

de testimonio de una felicidad incumplida (y, en la medida en que todavía se aspira a ella, pendiente). Acaso por esta diferencia pudiera hacerse pasar la línea de demarcación entre calidades de memoria, acaso en los diversos materiales con los que cada una ellas opera se haga evidente la particular eficacia de las instancias exteriores al sujeto. Frente al recuerdo empastado con la argamasa del tiempo lineal, la experiencia del instante en el momento del peligro. Frente a la equívoca convicción historicista de que la elaboración del recuerdo marcha al ritmo de la historia, la voluntad de atrapar el conflicto en acto. La realidad es un camino sin retorno (o una calle de dirección única, si se prefiere). Se acaba de introducir una sospecha irreversible, la de que la experiencia de la historia no coincide con la presencia de la historia. Mientras no sabemos cómo nos sucede la historia, la historia sucede. El recuerdo es tan sólo uno de los rostros del pasado.

Por eso, el mudo espanto del ángel es un gesto del que escapar. Su rostro muestra la impotencia del límite, límite cuyo contenido, como sugiere Franco Rella,[125] puede expresarse a través de la trágica paradoja del Zaratustra: el imposible querer hacia atrás. No basta con el amor a los fragmentos, rescatados en su condición de huellas por descifrar. El amor del coleccionista por el objeto singular, o por una colección de objetos, es insuficiente, como lo es esa infancia que aparece como el espacio de la redención posible. Los modernos archivistas, que coleccionan los objetos históricos, sustraídos, sí, de la cadena homogénea del tiempo, pero también sustraídos de cualquier sentido para el sujeto, están presos de lo que Benjamin llamaría la magia de la huella, atrapados en el hechizo del fragmento, asombrados por la facticidad. De ahí no puede brotar conocimiento sino (¡quién se lo iba a decir!) mera filología, mágica fijación sobre el objeto, que corresponde a la filosofía exorcizar. El exorcismo no pasa por despreciar el particular, del que cabría predicar por principio una presunción de verdad, sino por demostrar lo que es únicamente convicción.

Para ello, es preciso construir el espejo que refleja una realidad nueva, una nueva relación con el mundo, con las cosas, incluso con el propio cuerpo. El momento de la destrucción, representado por la experiencia del instante de la memoria involuntaria, no resulta suficiente para liberar al pasado, para hacerle perder su condición

de trofeo de guerra de los vencedores. Con todo ese cúmulo de escombros que nos precede y nos persigue, con ese montón de ruinas que crece, imparable, hacia el cielo, es posible tener una relación distinta a la del amor desesperado y estéril del ángel. De una vez por todas: de tales eventos es necesario producir un saber. La cita de Benjamin expresa ahora a la perfección ese saber al que se aspira: «Historia en sentido estricto es [...] una imagen originada en la memoria involuntaria, una imagen que en el segundo del peligro se presenta imprevistamente al sujeto de la historia». No es, por tanto, una totalidad con la que quepa tener tratos directos: es más bien una promesa a perseguir.

No hay espanto en la mirada del insomne, lo que no significa que retroceda ante ninguno de los horrores del pasado. Él también cree haber visto por un momento, como el ángel, catástrofes donde la razón del dominio pretende convencernos de que hay continuidad y progreso, pero no cree que se deba enmudecer ante la posibilidad de recomponer lo destruido. A fin de cuentas, a partir de lo ya pensado no cabe identificar esta tarea con alguna modalidad, más o menos encubierta, de restauración del viejo orden. La mirada aguda del conocimiento de la crisis, que es para Benjamin la mirada del historiador, percibe precisamente en el carácter mutilado del pasado la condición de posibilidad para el surgimiento de nuevas figuras, nuevas imágenes, nuevas palabras a través de las cuales lo silenciado pueda volver a hablar. El saber que a partir de todo esto se pueda ir elaborando habrá de ser un saber de la emergencia y de la precariedad, pero será saber al fin. No podrá tener, como es lógico, la misma forma que otros saberes que también se han propuesto la inteligibilidad de lo humano. Pero es que toda esta reflexión ha empezado precisamente afirmando la centralidad del recuerdo, esto es, su condición de nota esencial del ser finito e histórico del hombre (Gadamer). Huyendo de toda posible reducción a facultad psicológica nos alejamos al mismo tiempo del corolario obligado de esta actitud, que no es otro que el cientificismo. La abstracta contraposición entre historia como mero recuerdo e historia como ciencia termina desembocando inexorablemente en un callejón sin salida, en el que, de un lado, tenemos un recuerdo convertido en inefable o entregado en manos de los psicólogos y, de otro, una historia clasificada racionalmente en el banco de datos informático en el que, por definición, no cabe

olvido ni recuerdo.

El saber de la historia que empieza a barruntar el insomne habrá de ser, forzosamente, un saber de nuevo tipo: un nuevo saber al servicio de otra experiencia. Pero este saber no nos lo encontramos hecho o dado en ninguna parte sino que, por el contrario, lo hemos de construir a partir de los materiales que nos ha entregado la memoria involuntaria. Por lo pronto, las viejas palabras no nos sirven tal cual. El hablar ordinario, que manifiesta mentira, precariedad, incerteza, contiene las huellas de una riqueza que debe ser conquistada si queremos reapropiarnos del mundo. El combate está plagado de peligros. La memoria, nos advirtió Benjamin, también puede ser «juego mortal». Lo que ella nos entrega son jeroglíficos por interpretar, agregados cualitativos de fuerte intensidad a la espera de la construcción intelectual en la que poder mostrar su sentido. Las sensaciones no son datos, sino signos de otras tantas leyes e ideas, del mismo modo que los recuerdos no remiten a hechos del pasado, por lo menos entendidos como realidades canceladas («lo que la ciencia da como constatado puede ser alterado por el recuerdo», Benjamin).

Pero tampoco parece, en segundo lugar, que los viejos géneros puedan resultar de gran utilidad, una vez que hemos reconsiderado radicalmente el significado de los términos en juego. Es el rechazo de una cierta idea del yo lo que lleva a Cioran a escribir: «La suerte que tiene el novelista o el dramaturgo de expresarse disfrazándose, de liberarse de sus conflictos y, más aún, de todos esos personajes que se pelean dentro de él... El ensayista, por el contrario, se halla acorralado en un género ingrato, en el cual sólo se proyectan las propias incompatibilidades contradiciéndose a cada paso». Por el otro lado, el descubrimiento de la naturaleza del cuadro histórico como un cuadro de luces y sombras, relieves y omisiones, recuerdos y olvidos, hace que Benjamin, preocupado por alcanzar el medio de traducir estas imágenes a un saber, se pregunte: «¿en qué podía consistir sino en crear una “obra de arte”?»

Identidad y conocimiento han terminado por volver a encontrarse, como no podía ser de otra forma. El lugar de la nueva coincidencia ha sido esa particular figura benjaminiana de la subjetividad, esa rara mixtura de determinaciones del conocimiento y de la acción

que unas veces viene nombrada como el narrador y otras como el historiador, y que acaso pudiera quedar unificada bajo el rótulo el historiador que narra. «Narrar no es sólo un arte, es además un mérito, y en Oriente hasta un oficio. Acaba en sabiduría, como a menudo e inversamente la sabiduría nos llega en forma de cuento» puede leerse en el relato benjaminiano «El pañuelo». Pero como sabiduría parece ser una sabiduría en peligro en el mundo de hoy. Se diría que nos han arrebatado un poder que creíamos inalienable, absolutamente firme: el poder de intercambiar experiencias, ese poder que, para Benjamin, se encuentra ejemplarmente ejercido en autores como Kafka o Proust.

Lo de menos es que no fueran, en un sentido estrechamente corporativo, historiadores profesionales (si alguien planteara las cosas en esos términos no quedaría más remedio que preguntarle: ¿quién nos ha ayudado mejor que ellos a entender su tiempo?). Lo que importa es si hay en sus textos indicaciones o ejemplificaciones de una manera distinta de relacionarse con el mundo o, lo que viene a ser lo mismo, si ellos nos muestran en acción ese saber otro en el que estamos pensando. A fin de cuentas, el historiador debiera ser en esto igual que cualquier otro escritor. La diferencia, si acaso, podría hacerse radicar en que mientras para el primero el olvido de sí —quiere decirse, de su particular circunstancia, de su concreta coyuntura— es condición para el encuentro con el pasado, para el segundo constituye la garantía de su proyección futura. Pero la diferencia es delicada, acaso por insuficiente. El acto de comprensión de un historiador es reenviado hacia el futuro, en la esperanza de que alguien allí se haga cargo de su contenido. El mal historiador informa de sí (aunque sea a su pesar), en vez de asumir la condición de vehículo para la comprensión. Lo mismo, por cierto, ocurre con el poeta. En la medida en que la poesía está ligada siempre a la circunstancia personal de quien la escribe, ha podido ser considerada en cierto modo como una confidencia. Sin embargo gran poesía es aquélla en la cual habla la tradición, habla únicamente el lenguaje. Desaparece el autor y queda el texto. El poema se transforma en una confidencia del lenguaje mismo. Con todo ello no se pretende negar la identidad, sino señalar su caducidad o su ámbito de validez, según se prefiera. Hermann Broch afirmó de él mismo, y de Musil y Kafka: «Nosotros somos escritores sin una verdadera biografía. Hemos vivido y hemos

escrito. Eso es todo». Por supuesto que tuvieron existencias agitadas (no habría más que pensar en Broch). La cuestión es otra. La cuestión es si a eso que les ocurrió le atribuyen significado o, por el contrario, quieren desaparecer tras su obra.

Curioso: es esta figura, inocente y modesta, la que se encuentra en peligro, es el incipiente y balbuceante saber que nos propone el que parece sernos sistemáticamente negado. Nada hay en estos hechos de casual. Tienen que ver, sin duda, con un rasgo fundamental del hecho de narrar: su orientación hacia el interés práctico. La reiterada sentencia nietzscheana según la cual «cada uno alcanza el grado de verdad que se halla en condiciones de soportar» podría obtener aquí el contrapunto de la afirmación de Isak Dinesen que tanto llamó la atención de Hannah Arendt: «se puede soportar todo el dolor si se lo pone en una historia o se cuenta una historia de él». El narrador es alguien que quiere ser útil, que quiere poner a disposición de los demás la capacidad que posee para dar consejos. Moralejas, indicaciones prácticas, refranes o normas de vida son otras tantas formas, dirá Benjamin, de aconsejar al oyente. El narrador toma lo que cuenta de la experiencia, sea propia o ajena, y lo convierte nuevamente en experiencia de los que escuchan su historia. No hay posibilidad de interpretar la cita de Dinesen en términos maliciosamente consoladores: el gesto mismo de contar el sufrimiento resulta insoportable para el poder, que quisiera condenar al sufriente al olvido, a la no existencia definitiva.

El gesto desliza también, sin enunciarla, una valoración de los grandes relatos heredados. Las pequeñas historias resultan subversivas porque desenmascaran la mentira de la Gran Historia, a saber, todo lo que ésta había soterrado o desechado, falsificado u olvidado. Pero que quienes nunca han hablado tomen la palabra, que se diga lo que hasta ahora había permanecido callado o que nos perturbe nuestro propio recuerdo son todavía tan sólo premisas que están a la espera del marco de sentido en el que integrarlas. Si no damos con él, andaremos perdidos en el puro gesto destructivo, en el amor imposible del ángel por los escombros, los fragmentos y las huellas. El sentido positivo de la propuesta viene inscrito en los propios términos benjaminianos: «la pluralidad de la Historia es similar a la pluralidad de las lenguas; la historia universal en el sentido moderno podrá ser solamente un esperanto». La

reivindicación de una prosa integral, de un lenguaje a la altura de la percepción de la historia como «pluralidad de historias» no resulta ya, a la vista de todo lo anterior, meramente programática, sino consecuencia exacta de los supuestos planteados. La búsqueda de ese horizonte global es la tarea del historiador. Más precisamente, de lo que Benjamin denominaba el historiador materialista.

Pero que este lenguaje de horizontes y tareas no nos deslice hacia imágenes que no son, definitivamente, el caso. Estábamos advertidos contra aquélla, de Marx precisamente, que veía en las revoluciones «las locomotoras de la historia universal» (cuando tal vez sean «la palanca del freno de mano en el tren de la humanidad viajera»). De la misma forma, el historiador materialista no es ese dócil funcionario del presente, dedicado por entero a actualizar el pasado, esto es, a interpretarlo desde la más completa interiorización de las categorías de la razón del dominio. Considerar obvio lo dado es una forma, particularmente eficaz por invisible, de reforzar el punto de vista de los vencedores. Comprender empáticamente el pasado únicamente puede ser hecho desde una subjetividad que es, ella misma, construcción histórico-social (y que, de ordinario, se desconoce como tal). La alternativa a esto se hallaría, más bien, próxima a la humilde descripción que de sí misma hacía (de nuevo) Isak Dinesen al escribir: moi, je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse. C'est l'histoire elle même que m'intéresse, et la façon de la raconter [soy una contadora de cuentos y nada más. Lo que me interesa es la historia y la forma de contarla]. Alguien, si se prefiere decir así, que sabe que su destino es el de ser vehículo para una nueva experiencia, ocasión involuntaria para que, aunque sea fugazmente, podamos respirar «un hálito de aquel aire respirado por aquellos que nos han precedido» (Simone Weil).

Tal vez hubiera que hablar, más que de identidad débil, de identidad pendiente o aplazada. Porque lo que está en juego en esta batalla por el pasado oprimido, de la que el historiador se constituye en cronista, es precisamente la posibilidad misma de la esperanza o, con mejores palabras, «sólo por mor de los sin esperanza se nos ha dado a nosotros la esperanza». Los sueños incumplidos de los hombres del pasado revelan la impostura del presente, arrojan una nueva luz sobre la realidad en la que estamos

inmersos. ¿Quién piensa en términos de salvación? La concepción providencialista de la historia, el mesianismo, constituyen un peligro teórico sorteable. La presunción de un pasado no finalizado o no clausurado no significa, claro está, que a los muertos se les pueda devolver la vida. La injusticia pasada ha pasado y está terminada. No habrá juicio final que redima del sufrimiento padecido: eso sólo lo puede aguardar el pensador religioso. El pensamiento nunca puede justificar una expectativa de semejante orden. La necesidad y la desesperación no son formas de validez lógica, observó Wizenman no sin cierto cinismo. Siglo y medio más tarde, Horkheimer remachaba el mismo clavo: «¿es la monstruosidad un argumento convincente contra la afirmación o la negación de un estado de cosas? ¿Posee la lógica una ley al efecto de que un juicio sea falso cuando su consecuencia sea la desesperación?» Sólo hay una figura y una actitud opuestas a la del pensador religioso: «el materialista se deja inundar por el sentimiento del abandono sin límites de la humanidad, que es la única respuesta verdadera a la esperanza en lo imposible». ¿No se puede ir más allá? ¿Nos condena la verdad al silencio? Acaso todo se juegue alrededor de un matiz: la súplica de los que sufrieron no puede ser atendida, pero su voz debe ser escuchada. Redimir no es revivir, ni volver sobre lo andado: es proporcionar el acceso al sentido. La tenacidad ha desembocado en una nueva pregunta. Porque, una vez que nos ha empapado ese sentimiento del abandono referido por Horkheimer, ¿qué hacer con el anhelo de los hombres por vivir en un mundo distinto?»

La fatiga empieza a hacer mella en el insomne. A estas alturas de la noche, no puede evitar la sensación de que el discurso se ha ido alejando del estímulo inicial. Vuelve a escaparse, huidizo como siempre —huidizo como el mercurio—, el objeto de partida: la vida de una sola vez. La hubiera querido idea reguladora y ha terminado por transformarse en el horizonte de su desazón, en la oscura causa de su malestar. Recuerda lo leído hace pocas horas en Yourcenar: «Por qué no existirá un único cuerpo, para que yo pueda abrazarlo, una única fruta para que yo pueda cortarla y un único enigma para que yo lo resuelva, por fin...». Se siente perdido en un territorio inabarcable del que apenas tiene señalizados los confines. El brillo del relámpago se ha ido oscureciendo: la memoria involuntaria se desvanece. Teme encontrarse con los viejos referentes de la vigilia

(experiencia habitual, lenguaje ordinario, sentido común...), cuya eficacia le resulta bien conocida. Ahora se da cuenta de que lo que Benjamin había presentado como un procedimiento es, en realidad, un desafío: «... vivir el Antaño con la intensidad de un sueño para ver en el presente el mundo despierto al que el sueño se refiere». Pero, de otro lado, le inquieta el peligro de voluntarismo: ¿le sirven realmente para fundamentar su acción las consignas de los que le precedieron? Y si la respuesta es negativa, ¿desde dónde valorar esa extrañeza? No hay modelos, es cierto, para el que desconoce el rostro de lo que busca. Qué fácil resulta hoy entender aquello que Benjamin le escribía a Scholem el 14 de marzo de 1939: «Los estímulos que el mundo actual me ofrece son demasiado débiles, y los premios del mundo futuro demasiado inciertos». Pero tal vez haya todavía una verdad mayor, en la frontera misma de lo que podemos soportar. La que expresó Octavio Paz al escribir: «Quien ha visto la esperanza no la olvida. Y sueña que un día va a encontrarla de nuevo entre los suyos».

Notas:

121. El insomne parece estar haciendo referencia a su texto «Hannah Arendt, pensadora del siglo», Introducción a Hannah Arendt, La condición humana, Paidós, Barcelona, 1993, aunque también es posible que se refiera a M. Cruz y F. Birulés (eds.), En torno a Hannah Arendt (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994).

122. Elias Canetti tiene escrito en La conciencia de las palabras: «La muerte es el hecho primero y más antiguo, y casi me atrevería a decir: el único hecho. Tiene una edad monstruosa y es sempiternamente nueva. Su grado de dureza es diez, y corta también como un diamante. Tiene la gelidez absoluta del espacio cósmico: doscientos setenta y tres grados bajo cero. Tiene la fuerza del huracán, la máxima. Es el superlativo absoluto de todo. Infinita sí no es, pues cualquier camino lleva a ella. Mientras exista la muerte, toda opinión será una protesta contra ella. Mientras exista la muerte, toda luz será un fuego fatuo, pues a ella nos conduce.

Mientras exista la muerte, nada hermoso será hermoso y nada bueno, bueno» (pág. 23).

123. Quien afirmaba: «Todo lo que es podría ser de otra manera».

124. De alguna manera complementaria de la paradoja hedonista ilustrable por la anécdota de Hobbes referida en las Brief Lives de John Aubrey. En cierta ocasión en que Hobbes acababa de dar limosna a un mendigo, un clérigo le preguntó si lo habría hecho de todos modos aunque Jesús no lo hubiera mandado; la respuesta del autor del Leviatan fué que al dar limosna no sólo mitigaba el dolor del mendigo, sino su propio dolor al contemplar el dolor del mendigo. El relato viene recogido en A. MacIntyre, «Egoism and Altruism», en P. Edwards (ed.), Encyclopedia of Philosophy, Macmillan & Free Press, Nueva York, Collier-Macmillan, Londres, 1967, vol. 1-2, págs.462-466, pág.463.

La consecuencia ha sido calificada por Ronald Cohen como "paradoja hedonista" en su trabajo "Altruism: Human, Cultural or What?", en L.Wispe (ed.), Altruism, Sympathy and Helping, New York, Academic Press, 1978, pgs.79-98. Juan Carlos Bayon Mohino ha dedicado unas esclarecedoras páginas a este tema en su libro La normatividad del derecho: deber jurídico y razones para la acción, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pgs.58-74L

125. Sin duda, el insomne se refiere al libro El silencio y las palabras (Paidós, Barcelona, 1992), en cuyo tercer capítulo se desarrolla un brillante análisis de la obra de Benjamin.